

Proceedings from
The Ethics of War and Peace.
51st Annual Conference of the
Societas Ethica

August 21–24, 2014,
Maribor, Slovenia

Editors

Arne Manzeschke and Lars Reuter

Copyright

The publishers will keep this document online on the Internet – or its possible replacement – from the date of publication barring exceptional circumstances.

The online availability of the document implies permanent permission for anyone to read, to download, or to print out single copies for his/her own use and to use it unchanged for noncommercial research and educational purposes. Subsequent transfers of copyright cannot revoke this permission. All other uses of the document are conditional upon the consent of the copyright owner. The publisher has taken technical and administrative measures to assure authenticity, security and accessibility. According to intellectual property law, the author has the right to be mentioned when his/her work is accessed as described above and to be protected against infringement.

For additional information about Linköping University Electronic Press and its procedures for publication and for assurance of document integrity, please refer to its www home page: <http://www.ep.liu.se/>.

Linköping Electronic Conference Proceedings, No. 117

ISBN: 978-91-7685-933-9

ISSN: 1650-3686

eISSN: 1650-3740

URL: http://www.ep.liu.se/ecp_home/index.en.aspx?issue=117

Linköping University Electronic Press

Linköping, Sweden, 2015

© The Authors, 2015

Table of Contents

Editors' Note

Arne Manzeschke and Lars Reuter.....5

Preface

Arne Manzeschke and Lars Reuter.....7

When Passions Constitute Peace: Tocquevillian Equality as Political Ethics of Pacifism

Peter Rožič13

Toward an ethics of memory. Is memory the root cause of violence or a path to violence avoidance?

Jasna Čurković Nimac25

Europäische Traum: Ewiger Frieden, Kriegsunfähigkeit oder nur ein neuer Stil der Weltpolitik?

Elke Schwinger.....37

Realismus als Kategorie theologischer Friedensethik?

Frederike van Oorschot45

„Si vis pacem, para pacem.“ Versöhnungs- und rechtsethische Impulse der Friedensethik Karl Barths im Blick auf die Legitimität humanitärer Interventionen

Dennis Schönberger65

Wie kann eine humanitäre Intervention begründet werden?

Peter G. Kirchschräger77

Die Wurzeln von Krieg und Frieden

Erwin Bader97

The Responsibility to Protect – A Response

Gotlind Ulshöfer.....107

Response to Nigel Biggar's key note speech In Defence of Just War: the Christian tradition, Controversies, and Current Cases

Göran Collste113

Paths to Truth, Justice and Reconciliation in Argentina

Ayeray Medina Bustos.....115

Beiträge der Katholischen Kirche zum Frieden und zur Versöhnung während und nach dem Krieg zur Heimatsverteidigung in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts in Kroatien

Dubravka Petrović Štefanac.....135

The Ethics of War and Peace. 51st Annual Conference of the Societas Ethica, Maribor, Slovenia, August, 21–24, 2014

Editors' note

This anthology comprises some of the positions presented at the 51st annual conference of Societas Ethica, the European Society for Research in Ethics. Alas, the Ethics of War and Peace is quite relevant today, perhaps more so than for a long time. It is, after all, much less clear how and why armed conflicts arise today—and how they should be terminated with a minimum of harm, devastation, and social upheaval.

Simple patterns of dichotomy and antagonism seem to apply less strongly than in traditional warfare, and the devastating effects of purges, random attacks and symbolic targeting last longer and more painfully than we might hope for. Apart from this thematic focus, to which we shall return in the preface, this note must also address a somewhat mundane, but nonetheless topical matter, relating to the academy. For as you may notice, this anthology is far from comprehensive in terms of papers and positions presented at the conference.

There are, of course, a variety of reasons for such astounding lacunae. The most substantial reason, perhaps, is the change of how results of academic enterprise are valued and deemed today. It is remarkable, after all, that academic contributions to conference reports and other fora of traditional academic exchange among peers is regarded as less rewarding, if at all, in terms of assessing what some would label »academic output«. This development is interesting in its disturbing character, raising rather fundamental questions of academic liberty and inherent standards. If the academy no longer can regard certain expressions of academic exchange as acceptable, because monographs and journal articles with high impact factor have become primary points of reference, a vital part of the academy is prone to evaporate. The value of individual research and its written cast notwithstanding, there are other forms of peer exchange finding expression e.g. in conference reports and anthologies relating to other formalised settings of academic endeavour. Crudely put, the academy is more than publishing, particularly when bearing in mind that the identification of truth — also with a capital »T« — is a common pursuit to which all parts of the academy contribute in their ways. The apparatus required for review publications (and conference abstracts) is in this regard another way of formalising the request for academic dialogue. If one were not on speaking terms with academic traditions, the danger of duplication, fallacy, and self-deception would certainly increase.

This development is further propelled by a societal demand of assessing the results of academic endeavour at short range. Universities have become deeply dependent upon continuous private or public funding, demanding that effects of previous contributions are meticulously evaluated in order to avoid slacks or downsides.

This dependence is also transmitted as a performance pressure to academics, spurring their achievements and continuous proof of relevance. While somehow convincing at first glance, equalling remuneration with the delivery of services defined, this matrix tends to fall short of the *longue durée* characterising academic efforts. Rarely, thought is an instant reflex or response, and often, intellectual discovery requires an intimacy with the fields of study not unlikely the way in which we come to unravel the nature of the other through love and friendship in the passage of time. Neither in the natural sciences, nor in humanities, quick fixes are on offer.

While this anthology might be the last expression of the traditional annual report of the *Societas Ethica*, then, it bears in itself witness to the vivacity and strength of an academic society having developed with a transforming Europe. The great divides of denominations and ideologies, once marking North and South, East and West Europe, have apparently been left behind, while other internal and external economic, political and religious agendas are about to shape Europe in remarkably different ways. The academy is subject to these developments, and it is, therefore, difficult as always to predict how academic societies will thrive in future. With decennia of knowledge, exchange, and friendship on record, it is very likely, though, that *Societas Ethica* still will form a preferred context for academic deliberation in annual meetings as well as in a variety of publications, inevitably reflecting how the academic tides will turn.

Preface

The 51st Annual Conference of the Societas Ethica investigated the »Ethics of War and Peace« – an issue which proved much more topical and acute than the board had hoped for. With no claim of covering all, a few countries with pertaining issues of warfare should be named here: Ukraine, Syria, Nigeria, Libya, Yemen, Afghanistan ...

A mere hundred years ago, World War I destroyed countries, civilizations, and millions of souls with devastating effect within four years. This centennial did not spur the decision for this topic primarily, but rather the notion that a European Society for the Research of Ethics has to face the reality of war at the gates of Europe and beyond. In recognition of respect of the rich and almost tantallising heritage of the Austrian-Hungarian Empire, Maribor in Slovenia was chosen as a fit venue, bearing witness to the inter-culturality and interwoven history of this region. Moreover, with its proximity to Sarajevo, where it all seemingly began, the location brought a certain depth and existential dimension to the conference, the place itself embodying the shift of borders, populations and the redefinition of countries in the aftermath of the dreadful war in the 1990s.

The Institute Anton Martin Slomsek at Maribor thus served as the perfect conference venue for almost 70 academic from Europe, the USA, South America, Africa, and Australia.

After a thematic introduction to the topic presented by Societas Ethica's president, Göran Collste, the High Commissioner for Bosnia and Herzegovina, *Valentin Inzko*, delivered an impressive opening speech tackling the painstaking efforts for reconciliation between the different regional states.

Zorica Maros, Catholic Theological Faculty of Sarajevo, in her keynote speech focused on »From Abuse of Memory to Revenge. (Im)Possibilities of Forgiveness«, vividly demonstrating the difficulty of forgiveness over against the monstrous assaults having taken place in the so-called »Balkan War«.

Peter Wallensteen (University of Uppsala) in his keynote was interested in sketching conditions for fruitful deliberations after war which might lead closer to a state envisioned in Immanuel Kant's »Perpetual Peace«. Hence, his address was named »From War Termination to Quality Peace: Conditions for Perpetual Peace«. His lecture was carefully responded to by *Ronnie Hjorth* from the Swedish National Defense College.

As a contribution from outside Europe, a view of the other, one might say, *Siddharth Mallavarapu* (South Asian University) screened »The Responsibility to Protect: A Perspective from the Global South«, which in *Gotlind Ulshöfer* (Evangelische Akademie Frankfurt/Universität Tübingen) met an engaged and involved deliberating counterpart. The exposé of her response is found in this anthology.

In a very vivid keynote, *Nigel Biggar* (Oxford University) took a different stance: »In Defence of Just War: the Christian tradition, Controversies, and Current Cases«, arguing for war as a means of politics in the tradition of Augustine's *bellum iustum*. Not very

surprisingly, perhaps, Biggar's position was subject to a stimulating debate, in which many adhered to a more or less pacifistic mainstream. Göran Collste responded to this keynote, also presented here.

In addition to the keynotes, in eight channels chaired by members of the board, 32 papers were been presented ranging from political ethics of peace and war to anthropological questions of aggression and forgiveness. A selection of nine papers is presented in this anthology.

Peter Rožič analyses the role of passions in building society and (its) peace departing from Tocqueville's *Democracy in America*. For Rožič, Tocqueville rests his notion of democracy on passions, with equality taking a paramount position among them. In order to use Tocqueville as an advocate of peace, Rožič needs to define that state and particularly the absence and rejection of war. With Martin Ceadel, he distinguishes pacifism from pacificism, pointing out that war for the latter in no way can be a site of justice, while the use of military means in order to defend the achievements of peace may be condoned. Since this state of peace is pivotal for societal development and equilibrium, Rožič uses Tocqueville's awe about the different routes common passions can take: in France, it led to revolutionary unrest and the reign of the Guillotine, in America to societal development and peace, because it focused on the private interest (one might also say: happiness) of each citizen. This interest has its immovable place in the heart, thus defining a sociology of passions and the individual seat of such passion, driven by envy in order to gain the state of well-being, which is seen as the mother of passions. In a society thus formed, war and peace are linked by honour, the two sides of enjoying and defending the society fulfilling one's most fundamental desires. In this sense, there is a dialectic at work between equality as the level having been achieved as well as the driver of development and defence. Differently put, Rožič understands equality in this perspective as an aspiration and a condition. Peace, thus, turns into a public enterprise, a result of political action of individual citizens free to hunt for the equality they desire within the a complex counterbalancing system of human associations forming democratic societies in the fields of politics, religion et al. Democracy in this Tocquevillian sense requires peace in order to thrive, with war regarded as an exception.

Memory is multifaceted, and its precise ethical relevance difficult to grasp. In her essay on the ethics of memory, *Jasna Čurković Nimac* regards memory as constitutive for the human condition, acknowledging the benefits it provides in terms of healing, empathy, protection et al. On the other hand, memory may be abused, and referring to Elie Wiesel, Nimac understands the volatility of memory, turning from a shield into a sword causing violence instead. In other words, violence can instigate as well as prevent violence. Nimac uses Ricœur as a warning voice, alerting us of the possibility of massive manipulation of memory by power, precisely because it is so intertwined with identity. Therefore, it is hardly surprising for Nimac that claims of possessing memory may produce violence, which in turn produces new memories. Moreover, collective memories, removed from the original socio-historical context, can very well be treacherous, even more so when used by regimes in order to rewrite, twist or erase historical memories. In an ethical perspective, memory according to Nimac is not unambiguously good, but rather dangerously ambiguous. The question is, thus, what we may be obliged to remember. The inherent necessary link would be between truth and memory. Once embedded into narrative structures, memory acquires an existential value of truth for us, which in turn sharpens the demand to filter them critically. As with truth, the right dosage of application might trigger violence or reconciliation. For Nimac, it is important to avoid memory imprisoning ourselves, impeding our agency and personal development. Simply but, we have an imperative to remember, but also sometimes to let these memories go.

The erection of a new European order after World War II fascinates *Elke Schwinger*, who seeks to unravel the state of peace. Using Kant, she identifies peace not as a notion preceding human order, but as a product of rational subjects. In this regard, the European Union is a remarkable success story, with its trans-nationalisation of sovereignty and the development of a supranational society, albeit *in nuce*. In view of the recent Ukrainian-Russian crisis, Schwinger argues that it almost seems as if the process of European integration has led to the disability to lead war. Having created a zone of stability and prosperity, the EU and its peoples would have reduced the probability of war, just as Kant predicted for the republic. Since war has been moved to other battlefields than those of traditional warfare, however, the EU is also taking part in economical hegemonisation and in this regard contributing to the dissolution of clear distinction between war and peace, friend and enemy. The new international order has produced large supranational unities and organisations, whose contribution to the state of cosmopolitanism has brought danger with it. Since peace has surpassed the traditional borders of states and other forms of human interaction, so has war, and while the process of civilisation seem to have diminished warfare in its traditional sense, a critical view on the aggressions and »new« forms of warfare are needed in order to sustain political structures able and capable of dealing with the new reality of international relations. Schwinger's position in this regard a call for a very astute democratic deliberation of how and when the vision of eternal peace needs to be defended.

The paradigm of »just peace« has been quite uncontroversial in theological ethics of peace, but it has been questioned critically for several years by the demand for (more) »realism« with respect to political crisis and armed conflicts. »Realism«, in this case, serves as a category of international relations in political sciences in contraposition to »idealism«. *Frederike van Oorschot* delivers a sketch of a »Theological Realism« with recourse to Reinhold Niebuhr's »Christian Realism«, thus refining the vague term »realism« in its onto-theological, revelation-theological, anthropological, eschatological, and political dimensions. Niebuhr and his thinking undergo a remarkable revival in political thinking especially in the United States of America increasing interest in political rhetoric as well as in the research of international relational studies. Van Oorschot demonstrates how Niebuhr's thinking might become relevant for a European ethics of peace—also beyond the US-American debate—referring to Niebuhr's »Christian Realism«. Van Oorschot presents it as a multidimensional model of the relations of reality serving as a dynamic category of reflection and, thereby avoiding the inadmissible reduction of complexity of reality. Van Oorschot concludes that Niebuhr's concept of Christian Realism, further developed, is suitable for a contemporary ethics of peace, as long as it is not simply applying Niebuhr's dimension to current problems but using his model as an analytical tool.

»We are more than ever forced to take war as a serious question in theoretical as well as practical terms« states Karl Barth in his major work, the *Kirchliche Dogmatik*. But what does it mean to take war seriously? Does it mean to propagate humanitarian interventions unconditionally? *Dennis Schönberger* scrutinizes the ethics of peace elaborated by Karl Barth, delivering a profound and responsible basis for evaluating the legitimacy of humanitarian interventions which are contested from an ethical and juridical point of view. In Schönberger's view, Barth's ethics of peace provides answers by putting the question of peace before the question of war, thus elucidating the term »humanitarian intervention«. For Schönberger, it is quite obvious that Karl Barth relies on God's peace guaranteed in Jesus Christ in ethical terms of reconciliation and law. Focussing on the power of reconciliation disclosing reality entirely, Barth distances himself from any principlism in the ethics of peace. In contrast to current contributions Schönberger argues with Barth against a *pax-iusta* paradigm, since it is nothing else but the *iustum-bellum* doctrine in disguise. Schönberger demands to elaborate the necessary questions lying before and beyond the question of

humanitarian interventions—conceptualising any answer as a venture framed by the reality of God’s reconciliation.

Being faced with pain and terror people suffer from their own government one may—from a particular point of view—feel urged to end this situation according to *Peter G. Kirchschräger*. On the one hand this confronts us with the question of humanitarian interventions disrespecting the sovereignty of states, on the other whether there is even a duty to end pain and terror, particularly when one cannot claim for oneself to be a victim of pain and terror. »What is at stake here is not making the world safe for big powers, or trampling over the sovereignty of small ones, but delivering practical protection for ordinary people, at risk of their lives, because their states are unwilling or unable to protect them«, Kirchschräger citing the International Commission on Intervention and State Sovereignty 2001. Kirchschräger reflects on humanitarian interventions as a means to end violence or at least make it impossible in future. Therefore he scrutinizes the relevant terms: ›humanitarian intervention‹, ›responsibility to protect‹. In an ethical perspective, humanitarian interventions suffer from the challenge that while a means to end suffering and death of people, it causes harm and loss at the same time. Hence, there is a danger of humanitarian interventions becoming instrumentalised for third-party purposes, leading to the principal question whether—and if so —how humanitarian Interventions can be legitimised. Ethical judgement of humanitarian interventions must be based on a careful evaluation of the extent to which human rights will be violated by a humanitarian intervention taking into account that, on the one hand, every human right has to be valued as much as the others, and, on the other hand, it would occur counterintuitive intervening with any violation of a human right. Kirchschräger argues that the violation of human rights constitute a necessary but not sufficient condition for humanitarian interventions, designing a multi-stage model of questions and principles to assess when and why humanitarian interventions can be legitimised in an ethical perspective. Last but not least, it has to be clarified what obligations arise from ethical legitimised humanitarian interventions.

Is there war or peace at the beginning of man? *Erwin Bader* tries to trace back this question to the origins of mankind claiming that peace corresponds to the nature of man more likely than war does. Avarice and predation—e.g. the exploitation of minerals as violation of nature (Ovid)—have caused violence and war between man propelling a situation which Thomas Hobbes has called the »war by all against all« and the original state of man. By contrast to this more or less bellicistic narrative, Bader elaborates a more pacifistic concept rooted in a religious tradition and, not least, in the alliance between state and Christian church. From a Christian point of view, as Bader puts it, violence is the result of the fall of man but not a substantial characteristic of man at all. So, religion, and, particularly the coalition of church and state as formed in the late Roman Empire (Constantine, Theodosius) have prevented (some) military actions, notwithstanding the fact that this alliance called for concessions on the part of the church transforming her fundamental pacifism to a basic willingness to go to war (doctrine of just war, Augustine). Renaissance, according to Bader’s genealogy, marks a return to antique bellicism culminating in two World Wars, and showing the loosened relation between church and state. Presently, Bader states a »fatigue of the idea of peace« provoked by more wars than ever before. Despite this fact Bader’s request is to concentrate on the concept of peace being the »original law of existence« in order to overcome the burden of war.

This anthology also includes the keynote responses of Gotlind Ulshöfer: »The Responsibility to Protect – A Response« to Siddarth Malavarapu and of Göran Collste to Nigel Biggar’s keynote speech.

Finally, two contributions give valuable insights into the painful reconciliation process of two countries. Psychologist *Ayeray Medina Bustos* gives an overview of the truth and justice trial held in many cities of Argentina, clearly displaying the struggle to reconcile parties, even

though the perpetrators do not wish even to acknowledge their own wrongs. In this regard, Bustos raises a series of troubling questions about the nature of evil and our inaptitude to break through walls of non-communication or denial.

Dubravka Petrović Štefanac displays carefully how the Catholic church as an institution on various levels have tried to support reconciliatory dynamics in Croatia, even though not all believers adhered to this line of action. Yet, the different approaches within the academy, politics and church settings have clearly demonstrated that hatred and antagonism do not have to remain the dominating narratives after war.

All of these positions show the ethical impetus of regarding war as a challenge rather than a natural choice. Differently put, there is a clear uneasiness to see armed conflict as an obvious means of settling matters. It is interesting, then, that this thematic conference left participants with a clear notion of war as disconnected from the normality of our lives. War is in this regard no longer an inevitable companion, an ethical demand forming an inherent part of our realm of norms and notions. Rather, war is now understood as an exception. In this lies a somewhat comforting ethical discovery, namely that for ethics, the human state is originally warless. Differently put, peace is now understood as standard, not war. Simple as this may sound, human history, and particularly the last millennia, have shown how war was understood reversely, also in ethical terms. Hence, any recourse to armed conflicts would require far sounder and more substantial ethical arguments than certain political or religious traditions have been used to employ.

When Passions Constitute Peace: Tocquevillian Equality as Political Ethics of Pacificism

Peter Rožič
Santa Clara University
prozic@scu.edu

Abstract

As political passions continue to fuel world conflicts, the conditions under which passions constitute peace become of scholarly and policy importance. Passions understood as socio-political guarantees of peace open a possibility of exploring the ethics of war and peace through the often ambiguous role of political passions. This essay discusses the possibility that the passion for equality represents a solid claim in the political ethics of pacificism through the analysis of egalitarian passions in Tocqueville's Democracy. Tocquevillian democracy, best characterized by "equality of conditions," rests primarily on passions. As a particular form of pacificism, such equality can create and sustain peace by shaping peace-loving citizens and regimes. In order to build upon potentially violent passions, a peaceful egalitarian system requires that passions be structured in a hierarchy that is established through equality as long as it maintains social ties without harming freedom. When seen as both passion and a form of existence – in other words as a 'dialectic' – democracy becomes the interpretive and ethical key for understanding the source of a political system's strength, stability and peace. The analysis of Tocquevillian equality contributes to the development of the theory of pacificism as a nuanced and theoretically sound form of an ethics of peace.

Keywords: Passions; Equality; Pacificism; Tocqueville; Peace; Political Ethics

Introduction

In this year that commemorates the centennial of the outbreak of World War I, political passions continue to mark, sometimes violently, the national and international arenas. In 2014 alone, the use and abuse of political passions contributed to conflicts in Syria, Iraq, Ukraine, and elsewhere. Passions have inflamed international political rhetoric, spurred claims of territorial irredentism, entrenched ideological and nationalist discourses, and provided fuel for combat and war. For this reason, policy makers and scholars have often understood the passions – such as anger, fear, envy, greed, resentment – as obstacles to freedom and peace, and have denigrated their role. Political and moral theorists have frequently considered passions more through negative than positive portrayals. The relationship between passions, peace and war has thus remained largely unaddressed in contemporary ethical debates.

Passions are a central and unavoidable component of political life and a legitimate object of scholarly discussion. This paper is an attempt to reopen discussion about the role of passions in peace efforts. It addresses the following questions: What are the conditions under which political passions become constitutive of peace instead of war or violent revolution? Moreover, how should peace be secured and on what philosophical premises can political guarantees of peace be justified? These questions open the possibility of exploring the ethics of peace in political thought through the often ambiguous role of political passions. Also, they allow for a revision of the place of political ethics in discussions on war and peace.

The study of Tocqueville's *Democracy in America* proves particularly opportune to scholarly endeavors in peace studies. Tocqueville's philosophical analysis of political passions correctly predicts the sustainability of peace despite the ongoing change of socio-political contexts. What is more, the study of Tocquevillian democracy opens the possibility of defending a "pacifist" approach to war and peace (as defined in the following section). Tocqueville's study of passions in the socio-political system of equality of conditions allows for ethical claims that promote peace while being free from defending war as just.

This analysis shows that equality can be a solid claim in the political ethics of pacificism. Equality of conditions becomes a particular form of pacificism that can create and sustain peaceful socio-political contexts. The analysis of Tocquevillian equality thus contributes to the development of the theory of pacificism as a nuanced and theoretically sound form of pacifism. What may be called Tocquevillian pacificism recognizes the importance of passions through equality and their continued role in shaping peace-loving citizens, societies and regimes.

In fact, Tocquevillian democracy, best characterized by "equality of conditions", rests primarily on passions. However, the most important of the passions, equality, can overwhelm liberty when the corrective mechanisms to egalitarianism's internal threats, such as mild despotism or tyranny of the majority, are no longer guaranteed. Examining Tocqueville's solutions to the potentially violent passion for equality, as seen in revolutionary upheavals in France at the time of Tocqueville, this essay argues that a peaceful democracy requires passions structured in a hierarchy that is established through equality as long as it maintains social ties without harming freedom and peace. The main thesis of this study is that a peaceful regime requires political passions structured in a hierarchy that is established through equality as long as it maintains social ties without harming freedom.

This article first defines pacificism as a one of scholarly and policy approaches to war and peace. Unlike realism, pacificism applies moral claims to resolving conflicts and sustaining peace. Unlike just-war approaches, pacificism goes against the ethical possibility of any war understood as just. Pacifism does not categorically or consequentially reject war, as pacifism would, since the overall goal of pacificism is global peace (in national and international arenas). This view further begs the question of whether peace is and should be justifiable at any price, and leads this study to analyze Tocqueville's passions and equality.

After defining pacificism, this paper contextualizes Tocquevillian passions, analyzes his theory of equality and provides tentative conclusions for the contemporary study of ethics of peace and war.

Pacificism as Political Ethics

The prevention of war has been a centuries-long policy approach and an intellectual endeavor for the study of such proposals. These political and scholarly traditions have relied on specific ideologies and concomitant ethical theories of peace and war, ranging from realism through just-war theories to pacifism. Within this range, Martin Ceadel (1987) was among the first to suggest the ethical position of “pacifism.” Pacificism implies a view which, while not endorsing pacifism as such, does not see war, in any form, as a possible site of justice, as the just war tradition would. The core, and controversial, proposition of just war theory is that, sometimes, states can have moral justification for resorting to armed force (Orend 2008).¹ Neither does pacificism embrace realism, which refrains from applying any moral concepts whatsoever to foreign policy, as it understands war as an issue of power and national security.²

While pacifism and pacificism do not share realism’s moral skepticism or see wars as “just”, they diverge in important ways. Unlike pacifist theories, pacificism advocates for peaceful conditions to war. As Nicolas Rengger puts it, this view sums up the liberal view of war (2002, 357; 2013, 44). Pacificism accepts that some wars may be necessary if they advance the cause of peace. This approach this represents is a step away from so-called conditional pacifism, which rules out war or the use of force except in very exceptional circumstances. According to pacificism, military means may be used to defend the political achievements that have generated peace – with the overriding goal of global peace (cf. Moseley 2005).

Richard Norman (1995) situates pacificism between pacifism and so-called defencism. Like the just-war approach, defencism justifies defensive wars and acts of deterrence, but it rejects aggression. Pacificism may also justify war³ for peace’s sake, but unlike defencism, pacificism may rule out a defensive war if it harms overall stability (international or national) – and unlike pacifism, pacificism offers a more down-to-earth approach to war (cf. Moseley 2005). Since the overall concord is pacificism’s ultimate goal, pacificism may allow for an aggressive war of intervention in extreme cases in order to secure greater peace. For

1 While the so-called “deontological” pacifists claim that it is always and categorically wrong to kill innocent human beings, just war theories substitute the proposition that what is wrong in peace and war, is to kill innocent human beings intentionally and deliberately (See Orend 2008). A similarly “consequentialist” but still pacifist view would maintain that benefits accruing from war can never outweigh the costs of fighting it. Nevertheless, consequential pacifists consider the latest costs and benefits, choosing the best option amongst feasible alternatives.

2 Realists see the international arena as anarchy, in which the will to power enjoys primacy and where moral concepts should not be employed as descriptions of, or prescriptions for, state behavior.

3 Pacificism may justify a war, which however does not make a war just *per se*. Just war theory contends that, for any resort to war to be justified, a political community, or state, must fulfil each and every one of six requirements outlined by its proponents and tradition. While according to the proponents of just war theory, the goal of just war is peace, it remains unclear if a just war can produce quality or even just peace. “Just” in their sense means justified all things considered, and not a right or righteous deed – as just war is the last resort. N. Biggar sees the just war tradition rooted in a Christian tradition, cautioning however that there is no expectation that the war will be pure (cf. Biggar 2013). Justifying a war is therefore a response to a greater injustice to rectify it, a paradigm of humanitarian intervention through the responsibility to protect, sometimes understood as punishment, i.e., a hostile reaction against injustice by using force.

pacifism, war may be morally acceptable and justified but never just.⁴ A “justified” action is therefore not a positive contribution to the world but rather, at best, a necessary action, according to the particular historical circumstances and potentially contributing toward the realization of the best possible world (Hunsinger 2008).

Overall peace, the ultimate goal of pacifism, brings its doctrine along the lines of a long tradition of political theorists and ethicists. Political ethicists in particular see peace as the most favorable condition of socio-political life. The data show that throughout human history warfare has limited trust and growth in the population and the economy (cf. Ridley 2011, 45). For example, in relating peace and trade, Charles de Montesquieu observes that wherever the ways of men are gentle (agreeable manners, *moeurs douces*), there is commerce, and wherever there is commerce, the ways of men are gentle (cf. 1914 [1748], book XX). Similarly, David Hume thinks that within international relations, states connected by commerce and policy are most conducive to the rise of politeness or civility, and therefore of liberty and peace (cf. 1987 [1742], LXIV.16). Markets, in other words, “can turn many individually irrational individuals into a collectively rational outcome ... [and] many individually selfish motives into a collectively kind result” (Ridley 2011, 105). Based on such premises, and particularly on Kant’s theory of perpetual peace (2007 [1795]), Schumpeter (1955 [1919]) as well as Mansfield and Pollins (2001) argue empirically that capitalism makes modern states inherently peaceful and opposed to war and imperialism, which economically favored aristocratic elites.

Since peace allows human and social activity to flourish, (pacifist) ethicists claim that conditions conducive to peace are to be sustained politically. Pacifism becomes an obvious example of not only moral philosophy but also political ethics. That is, individuals, societies and political regimes ought to promote and, if necessary, defend peace. Such peace, moreover, is not just absence of violent conflict or war but what some have recently called just peace or even quality peace (Lindgren et al. 2010). In this sense, peace cannot and should not be justifiable nor justified at any price (e.g., *Pax Romana*, *Pax Britanica*, *Pax Sovietica*).

The crucial question is exactly how such peace should be secured and on what philosophical premises any such political guarantees and actions can be justified. This question opens the possibility of exploring the political ethics of pacifism in political thought. As the following section indicates, the study of Tocqueville’s *Democracy in America* proves particularly opportune as his theory of egalitarian passions correctly predicts the sustainability of peace despite the ongoing change of socio-political contexts.

Passions in Political Thought and Politics

Tocqueville’s Personal Quest and Research Question

The relationship between passions and peace was Tocqueville’s personal issue and a research question rooted in modern political thought. Egalitarian Passions tore apart his country (cf. Furet 1978). However, what Tocqueville discovered in America is that these same passions resulted in peace, even apathy. The French aristocrats at the beginning of the nineteenth century would rarely have understood the passions as useful or appropriate for the art of governing. By 1830, the experience of two revolutions convinced the French aristocracy that passions are harmful and destructive. The people’s passion for equality, in particular, led thousands of French to the guillotine or into exile. However, when visiting the United States of America, Tocqueville realized that the same passions that induced his compatriots to massacres would actually help the Americans to build a harmonic, democratic system.

⁴ The approach of pacifism is thus prone to criticism from both pacifists and defencism-ists. Pacifism cannot offer a moral principle (such as in deontological pacifism) as it relies on changing circumstances and interpretations of an event. Pacifism thus may justify war for the sake of peace.

Returning to the old continent, the young aristocratic French lawyer and politician tried to explain how, on different sides of the Atlantic, the same passions produce different effects in the social and political life of a country. His questioning, moreover, was rooted in the history of political philosophy, representing a particular paradox. What Tocqueville and other late Moderns observed is a modern republic founded not on virtue (as claimed by the Ancients) but on the private interest of each citizen (cf. Mansfield 1996). The study of democracy in America thus allowed Tocqueville the quest for a practical solution to the classical dilemma of political theory and ethics: How to avoid tyranny or despotism and secure peace? In other words, in his comparative study, Tocqueville tried to find the precise difference between democracy of the American type, to which he gave his reasoned support, and French revolutionary democracy, which he viewed as harmful (cf. Furet 1985).

Passions, Conflict and Peace in Theory and Practice

Individual and communal passions have an impact on political and social life. In politics, they give rise to, and sustain partisanship, populist movements and nationalist aspirations. They usually provide crucial fuel for violent political outcomes such as civil unrest and even wars. Passions also contribute to identity politics and inform the processes of self-determination. Examples from contemporary politics run the gamut from identity politics and warfare in Ukraine to sectarian violence in Iraq, Syria and Palestine.

Passions are no stranger to the broader social life. Passions such as communal and individual greed, envy and self-interest have been blamed for the 2008 economic downturn. The desire for recognition often drives competition in economic and academic markets. Passions for equality and liberty give flavor to democratization discourses in Africa and Asia. Finally, they explicitly or implicitly inform the study of politics and ethics, especially in the field of peace and war research.

The quest for peace through the knowledge of passions and in the life of politics has undergone important semantic evolution since the beginning of modernity (cf. Hirschman 1980). Machiavelli was among the first to indicate that a realist theory of the state presupposes knowledge of human nature. In order to contain destructible passions, and so to avoid tyranny or despotism, the (Ancient) moral theory of passions seemed no longer sufficient. Modernity transcended the traditional dichotomy in regards to human behavior, seen as based on either passion or reason. The modern philosophical evolution began by the attempts of containing and repressing the passions through the use of state force. Next, the state became understood rather as a catalyst, enabling the passions to receive their value. Passions were to undergo a metamorphic process in order to be subdued. Finally, theorists began to understand (certain) passions as sufficient and useful in fighting (other) passions. Compensatory passions could thus serve as a counterbalance to more violent passions – as human nature continued to be seen from a pessimistic perspective. The notion of a compensatory passion, seen as in-between reason and passion, has become defined in terms of interests.

Tocqueville on Passions

Tocqueville realizes that the American socio-political system functions well despite its passions – or rather because its passions – and therefore develops a theory of passions on anthropological and sociological premises. In his anthropology, Tocqueville locates passions in the human heart (vol. II, pt. I, ch. I), in which passion can contain a large space (vol. I, pt. I, ch. III). The human heart contains its “weaknesses,” i.e., passions (vol. I, pt. II, ch. IX), which keep the heart constantly unquiet. Most importantly, the constant dissatisfaction of desire generates and sustains the passions. There is one immovable place in the heart, and one only:

personal interest (vol. I, pt. III, ch. XXIII). Tocqueville establishes his sociology of passions on personal interests.

The sociological understanding of passions is inseparable from Tocqueville's anthropology: the social trait of equality of conditions raises and sustains passions. Equality opens the heart to passions (vol. I, Introduction). More precisely, the cause of passions is envy. This envy comes into existence through a special social "spectacle:" simple citizens, all being equal in democratic times, see a person exiting their ranks, which generates in them surprise, envy and suspicion (vol. I, pt. II, ch. V). Envy is born out of comparison, which is itself made possible by the fact that all citizens are equal. Since democratic citizens can reach honor by economic achievement only, the dissatisfaction of their desire will push them to advance economically in every way possible. Unlike aristocratic societies where honor comes through an inherited social status, honor pertains to economic success in democracies.

Besides the passion for reputation and power, the passion for well-being or wealth represents a "*passion mère*" (passion mother). The passion for well-being is a generative and primary passion. It is born of the desire for wellbeing (as long as this desire is not satisfied) and fostered by equality. Citizens of a democratic state are for that reason naturally driven to commerce, since equality promises continuing gain. At the same time, general wellbeing favors political stability. Unlike Montesquieu, however, Tocqueville does not see in the passion for material well-being an innocent passion. This passion may lead to envy, mistrust and regrets (vol. I, pt. II, ch. IX). Individual interest may also endanger the disinterested love for country if commercial interests predominate over political concerns. Nonetheless, the passion for wellbeing would not be honored, were it not useful to the democratic community and therefore constitutive of peace. In order to understand this logic, a short discussion on the place of war in democracies is necessary.

Tocqueville on War, Peace and Honor

The Tocquevillian political theory of war and peace is not easily identifiable within a philosophy of war and peace on the wide spectrum of contemporary approaches ranging from realism and pacifism. In *Democracy*, Tocqueville does not seem to take an explicit ethical stand towards the question of war and peace. Tocqueville deals briefly but explicitly with the problems of war and the preparation for it in democratic societies in Chapters 22-26 in Volume II of *Democracy*. His moral take on the political ethics of war and peace is indirect. However, in studying his treatment of war and peace, the strong ethical assumptions he makes allow for a classification his position closely along the moral and political philosophy of peace.

Tocqueville makes a sharp distinction between war and peace (Cohen 1985, 207).⁵ The analytical distinction is based upon a particular understanding of a democratic society through its fundamental passions and *mœurs* [habits of heart]. In democracies, the spirit of war is the opposite of the desires of the populace and their military poorly developed. Tocqueville observes (vol. II, pt. III, ch. XXII):

The ever increasing numbers of men of property who are lovers of peace, the growth of personal wealth which war so rapidly consumes, the mildness of manners, the gentleness of heart, those tendencies to pity which are produced by the equality of conditions, that coolness of understanding which renders men comparatively insensible to the violent and poetical excitement of arms, all these causes concur to, quench the military spirit.

⁵ This position is in stark opposition to Carl von Clausewitz, the theorist of war of Tocqueville's era. He claims that war is a continuation of political intercourse, with the addition of other means (cf. Clausewitz 2004 [1832], book 1, ch. 1), where passion, organizational skill and strategic acumen of the government play the crucial role.

At the same time Tocqueville argues that democratic men are able to conduct formidable wars –once their mind is set to warfare. “When a war has at length ... roused the whole community from their peaceful occupations and ruined their minor undertakings, the same passions that made them attach so much importance to the maintenance of peace will be turned to arms” (vol. II, pt. III, ch. XXIV). Tocqueville continues:

War, after it has destroyed all modes of speculation, becomes itself the great and sole speculation, to which all the ardent and ambitious desires that equality engenders are exclusively directed. Hence it is that the selfsame democratic nations that are so reluctant to engage in hostilities sometimes perform prodigious achievements when once they have taken the field.

The distinction between democracies in war and in peace is explicit and sharp. The distinction is possible precisely because the political ethics of peace in democracies is based on a completely different mindset than the ethics of warfare.

There is one common point connecting war and peace: the question of honor. Honor through achievement and recognition drives democratic men to desire both peace (in the time of peace) and warfare (once the war has become a *sine qua non* of a society’s survival and individual’s acknowledgment). Because of their unstoppable movement towards equality, democracies, in fact, have a particular system of rewards (through aspirations) that energizes men to desire peace (and war in rare but clear circumstances). In order to defend this position, one needs to put into perspective Tocquevillian notions of honor and equality.

Tocqueville’s account of war and peace of all types, including honor, is inextricably linked to his notion of honor and its persistence in the modern world. Tocqueville argues that “every time men come together to form a particular society, a conception of honor is immediately established among them, that is to say, a collection of opinions peculiar to themselves about what should be praised or blamed” (vol. II, pt. III, ch. XVIII). In the medieval world, honor revolved primarily around class differences. However, in a modern democracy, classes become level, often leaving the nation itself as the only source of honor (cf. Barbeau 2012). Honor in a democracy is more base and citizens often omit the patriotic aspirations towards honor until they are somehow forced into war. Tocqueville thus not only provides an explanation for the empirical reality of nations, but also makes a normative claim. Nations, along with civil society, family, and religion, serve as a buttress against tyranny and violence. Voluntary associations as well as patriotism can represent mediating institutions between the individual and the state and among states. In this role as intermediary associations that honor through patriotism may perform a salutary function, one which Tocqueville can help recover for contemporary ethics of war and peace.

Nevertheless, aristocratic notions of honor, patriotic sentiments, and wars are rare in democracies because democratic honor through achievement, coming from equality, necessitates peace. Equality (as desire, passion and state) thus becomes a kind of moral conviction, constitutive of peace. How is equality then to be understood in order to secure peace?

Equality of Conditions as Constitutive of Peace

Equality as a Dialectic

This essay suggests that the Tocquevillian understanding of peace and democracy can only be properly examined as a dialectic between equality understood as passion and equality understood as state (*état*). Dialectic brings the complementary notions of passion and state together into a whole, which is a peaceful American democracy. Equality is at the same time a fact and a passion for this reality. Equality, never fully realized, becomes the desired norm.

Tocqueville affirms: “The desire for equality becomes all the more insatiable in the measure to which equality grows” (vol. II, pt. II, ch. XIII).

The first part of the dialectic is equality of conditions understood as a state (of being, of fact). As a socio-political state, equality enables a movement from equality of social conditions (no hereditary wealth, etc.) to political values and legislation. Equality is in fact “the primary cause of the majority of laws, customs, and ideas that govern the conduct of the nation” (vol. I, pt. I, ch. III). Equality as a state nourishes the passion for equality since equality of conditions is never completely realizable or possible. This is an equality of an equal distribution of conditions (no hereditary statuses). In order to earn respect or honor, one needs to earn it through achievement, particularly in the realm of economic success. Equality as a state orients everyone towards material wealth. By arguing that “Men of property are lovers of peace” (vol. II, pt. III, ch. XXII) Tocqueville sees commerce, equality and peace intertwined. This inter-relatedness has been often confirmed by contemporary scholars of political economy: “The interdependence of the world through trade is the very thing that makes modern life as sustainable as it is” (Ridley 2011, 42).

The second part of the dialectical movement is equality understood as passion. Passion for equality is rooted in the social state and shared by all as all tend to ameliorate their life. Democracy fosters the belief that all are equal by presenting possibilities for social advancement and material amelioration. Moreover, the more uniformity, the more the economic dissemblance becomes apparent. At the heart of an increasingly perfect uniformity, the smallest injustice seems shocking and unbearable. Because of this, the love of equality grows with equality itself. In egalitarian societies, inequality becomes an incentive for the poor to become rich. As a consequence, the more equality, the greater the incentives for peace.

Within the dialectic of equality as state and equality as a passion, the “desire for equality becomes all the more insatiable in the measure to which equality grows” (vol. II, pt. II, ch. XIII). Equality is an aspiration and a state of being (a condition). As a state and fact, it is always a “certain equality” only. As a passion, it is also a goal, norm and value, i.e., an egalitarian rule. However, within the dialectic, equality as a passion is more important. Democracy is fundamentally a disposition and a sentiment of resemblance. Precisely because there will always be a level of inequality, the democratic spirit fosters the hope of realizing a society without established and inherited differences. Equality as state offers political forms and a realistic belief in socio-material equality for all and as a socio-political passion therefore leads to peace and prosperity. A dialectic between the two is necessary for peace.

Dangers of, and Remedies to, Equality

Passions, and especially the passion for equality, contain inherent tensions and dangers. The first is a threat to liberty and social ties. Tocqueville argues that if equality cannot be obtained in liberty, people will want it in servitude and at the cost of diminishing virtues of social grandeur and beauty. As equality, wellbeing and peace are interrelated, the citizens of a democracy may be driven to social apathy and indifference, providing the state with immense power due to the individual isolation created by the drive to succeed. The passion for equality may also lead to revolutions (e.g., Tocqueville’s France) as equality may create democratic elements without establishing conditions for the functioning of democracy.

For this reason, it is essential to continually recall citizens back to participation in civic affairs. Tocqueville emphasizes the crucial role of marriage, family, laws, and religion in moderating commercial passions and helping individuals to go beyond merely personal interests. This includes political and social participation, creating occasions of communal action, and charging the citizens of minor administrative work in a community. Local and associative engagement creates liberty and social bonds. These correctives allow equality to

continue exerting an irresistible force while at the same time creating and sustaining conditions for lasting peace.

Conclusion: Tocquevillian Equality as Pacificism

Passions understood as socio-political guarantees of peace open a possibility of exploring the ethics of war and peace through the often ambiguous role of political passions. This essay has examined how Tocqueville, in his work *De la Démocratie en Amérique*, crafts a new perspective in political theory, one in which he understands passions as constitutive of not only a democratic system but also of peace. The essay suggests that a people's passion for equality fosters their political action, and it further develops a dialectical definition of democracy, paving the way for socio-political steps towards peace. This Tocquevillian peace is not any kind of peace but a peace where equality (as passion and state) and liberty are intertwined in a functioning socio-political system, corrected, if necessary, through associations, religion, and family life.

What creates democracy and peace is first of all a particular hierarchy of passions, among which priority is given to equality. The passion for equality allows the dispositions to peace to depend on "men of property who are lovers of peace." As with other modern philosophers, Tocqueville sees commerce, equality and freedom as intertwined.

Secondly, for a Tocquevillian democracy to be commercial, it must depend on an equality constantly corrected by freedom. Equality, consisting of egalitarianism and uniformity (social state) and in legislation (political state), orients "everyone" not only towards material wealth but towards the passion for equality, which is fundamentally a disposition to democracy.

Thirdly, a peaceful democracy can only function in what I have called a "dialectic" between equality understood as passion and equality understood as socio-political state. This is a constant dialectic: democracy as a balance between liberty and equality as well as between individual and public concerns. A 'dialectic' movement emerges between democracy as an aspiration (the desire/passion for equality) and democracy as a state of being. One aspect is democracy's 'nature,' its 'instinct': the democratic individual passionately wants to refocus all aspects of social life onto himself. The other is 'the art of democracy': the mix of institutions and traditions that allows citizens to foster among themselves the bonds that form civil society. When seen as the norm and form of existence, in other words as a 'dialectic,' democracy becomes the interpretive key for understanding the source of a political system's strength and stability. In this movement, priority is given to passion: once democracy is established as a socio-political state, the passion for equality exercises an irresistible pressure and secures peace, as long as the passion for equality does not override the passion for liberty but makes it possible. This is therefore a philosophy of pacificism. A peaceful socio-political system is *sine qua non*. Wars are exceptional to the spirit and the state of democracy.

The analysis of Tocqueville's moral philosophy of pacificism can shed new light on how and why political passions become the crucial for a peaceful political system. When seen as the norm and form of existence – in other words as a 'dialectic' – democracy becomes the interpretive key for understanding the source of a political system's strength, stability and peace. In other words, Tocquevillian democracy requires and necessitates peace. The analysis of *Democracy* shows that nothing justifies peace being taken away. Peace allows for many crucial economic, social and political benefits. It also influences a special development of habits of the heart, being connected to the questions of honor and achievement. For Tocqueville, wars in democracies are exceptional. If engaged in war, democracies underperform at the outset of war but outperform other regimes eventually. Predicting the rise of America due to its peaceful conditions, Tocqueville may in fact be advocating for pacificism, arguing for peace globally.

This analysis has further asked whether in Tocqueville there is an ethical claim towards peace (or war): Should wars be fought or not? Are they just? Should there be peace? The preliminary response is that Tocqueville's ethics of peace is implicit (only): it is his intent to prevent violent passions in France. Tocquevillian peace is peace that ensures and fosters equality, liberty, and associations (and *vice versa*). Such outcomes finally provide this study with a possibility to uncover specific conditions for passions to be pacifist. Such conditions are primarily two: First, equality needs to be understood as dialectic between passion and state; and, second, in order to secure peace, passions need to be structured hierarchically through equality, with the correctives of social ties and freedom.

Sources

De Tocqueville's quotations are taken and translated from the following edition: Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Tomes I et II, GF Flammarion, Paris 1981.

References

- Barbeau, Aimee. 2012. "'the Lesser Association': Tocqueville on the Nation." APSA 2012 Annual Meeting Paper, APSA, <http://ssrn.com/abstract=2105125>.
- Biggar, Nigel. 2013. *In Defence of War*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Ceadel, Martin. 1987. *Thinking about Peace and War*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Clausewitz, Carl von. 2004 [1832]. *On War*. Digireads.com Publishing.
- Cohen, Eliot A. 1985. "Tocqueville on War." *Social Philosophy and Policy* 3 (1): 204-22.
- Furet, François. 1978. *Penser La Révolution Française*. Paris: Gallimard.
- . 1985. "The Passions of Tocqueville." *The New York Review of Books* 32 (11 (June)): 7-9.
- Hirschman, Albert O. 1980. *Les Passions Et Les Intérêts*. Paris: PUF.
- Hume, David. 1987 [1742]. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Indianapolis, IN: Liberty Fund.
- Hunsinger, George. 2008. "Torture is the Ticking Time-Bomb." *Journal for Peace and Justice Studies* 17 (2): 2-21.
- Kant, Immanuel. 2007 [1795]. *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*. Minneapolis, MN: Filiquarian Publishing.
- Lindgren, Mathilda, Peter Wallensteen and Helena Grusell. 2010. *Meeting the New Challenges to International Mediation: Report from an International Symposium at the Department of Peace and Conflict Research, Uppsala University, Uppsala, Sweden, June 14-16, 2010*. Uppsala: Department of Peace and Conflict Research, Uppsala University. , <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-132590>.
- Mansfield, Edward D., and Brian M. Pollins. 2001. "The Study of Interdependence and Conflict." *Journal of Conflict Resolution* 45 (6): 834-59.
- Mansfield, Harvey C. 1996. "Passions Et Intérêts." In *Dictionnaire De La Philosophie Politique*. eds. Philippe Raynaud, Stéphane Rials. Paris: PUF, 453-7.
- Montesquieu, Charles. 1914 [1748]. *The Spirit of Laws*. London: G. Bell & Sons.
- Moseley, Alexander. 2005. "Pacifism." United Kingdom: The Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/pacifism/> (Retrieved August 01, 2014).

- Norman, Richard. 1995. *Ethics, Killing and War*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Orend, Brian. 2008. "War." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. . Fall 2008 ed. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab at Stanford University.
- Rengger, Nicholas. 2002. "On the just War Tradition in the Twenty-First Century." *International Affairs* 78 (2): 353-63.
- 2013. *Just War and International Order: The Uncivil Condition in World Politics*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Ridley, Matt. 2011. *The Rational Optimist: How Prosperity Evolves*. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- Schumpeter, Joseph A. 1955 [1919]. *Imperialism and Social Classes: Two Essays*. New York, NY: Meridian Books.

Toward an ethics of memory. Is memory the root cause of violence or a path to violence avoidance?

Jasna Ćurković Nimac

Institute of Social Sciences Ivo Pilar, Zagreb, Croatia

jasna.nimac@pilar.hr

Abstract:

As we witness a growing popularity of so called *memory discourse* in the field of historical and cultural studies, there is an apparent lack of systematic insight into the ethical dimension of this subject. This paper attempts to alleviate the imbalance in the treatment of the subject. In the first part the author offers some key insights into a phenomenology of natural memory. By indicating some essential elements of memory such as its volatile, dynamic and hence manipulable nature, the author shortly points to the abuse of memory at different levels and scrutinises the relationship between memory and violence.

Given the moral fickleness of memory, in the second part the author outlines the ethics of memory with the emphasis on the evaluative inquiry about memory and its relation with the notions of obligation and value. Taking into account that memory is a good in itself, and therefore a value and an ingredient of a good life, the author establishes a basic ethical criterion of memory and answers how we should remember and transmit memory, and suggests the ways in which memory, if reined in, can benefit our societies and guards them against further violence and injuries.

Keywords: memory; ethics; violence; value; society

Although the subject of memory has a long philosophical and theological tradition (e.g. Plato, Aristotle, Augustine, Locke, etc.), it appears that the *memory discourse* or *memory boom* that had emerged in the 1980s for the most part bypassed the normative approach. Because memory has been the subject of abundant literature over the last three decades, it is surprising that only a few analytic philosophers have discussed on the critical role of memory in coping with the aftermath of the Holocaust. The topic of coping with memory was left primarily to historians or social scientists, and philosophy and theology remained largely silent. However, this omission of the normative weight of memory has been recently mitigated by a few outstanding works in the fields of both philosophy and theology (A. Margalit, J. Blustein, P. Ricoeur, M. Volf). Drawing upon these works, this paper attempts to alleviate the imbalance in the treatment of the subject. It what some authors call the ethics of memory in an outline that is simplified, because this topic goes far beyond this paper.

The importance of the normative treatment toward the use of the past is paramount if we think about the large scale of conflicts caused by repressed historical traumas that later surfaced through transgenerational transmission and instilled a mutual misunderstanding between ethnic groups. It follows that a memory, as one of the effective tools of the past (e.g. other tools are history, myth, tradition) is very powerful and hence challenging from an ethical point of view. To overcome the conflicts and violence caused by often manipulated memories, it is not sufficient only to scrutinise their origin, though it is indispensable, it is also crucial to “rein in” or regulate these memories through a normative framework. Therefore the morally significant question regards not only whether and what we must remember, but also the role that memory should play in the lives of individuals and societies and about what the right modalities of the use of past should entail. In what follows I suggest basic ethical demands of memory that stand out as essential if we want to create a society where memory is alive but not overpowering, and is attentive to victims without causing new victims on account of old ones.

Preliminary remarks on memory

Today’s society is undergoing a type of ambiguous and paradoxical process. On the one hand, the modern life style makes most of us quick to forget, and memory is declining and increasingly losing value in the name of novelty; on the other hand, we extol memory and restart a process asserting the need for memory. Never before has historical memory been institutionalised to such an extent, because men have never lost the sense of belonging. It seems paradoxical that the memory is more nominated, because it is more threatened¹.

Alongside this cultural landscape, the political use of memory that loomed large in the aftermath of World War II stands out even more predominantly. The political elite that own structural information channels such as the media control the collective memory and can easily impose their subjective views and requests upon all individuals. Thus, at first glance, stands out the instrumental and utilitarian use of memory, which makes clear that memory cannot be reduced only to the cognitive faculties but also has a practical dimension. Remembering is a matter of doing something rather than simply being affected by certain knowledge about past events. What we remember often deeply affects what we do. Thus, on the one hand, there is an epistemological or cognitive dimension of memory (what was in the past), and on the other hand, there is a practical dimension of memory (what we should do with that memory or how we should remember).

Each memory, collective and individual, is by nature selective, volatile and evanescent, evolving in a constant processes of repression or forgetting. Due to the passage of time, the

1 Antonio Cavicchia-Scalamonti – Gianfranco Pecchinenda, *La memoria consumata*, (Napoli: Ipermeduim Libri, 1997), p. 26. Many authors talk about this paradoxical situation, but the first to talk about that phenomenon was Pierre Norra in his *Les lieux di memoire*.

memory is fading and is subjected to the process of reconstruction – we can add some meanings to it and cut off others. It is an unremitting process that sometimes can end up with an essentially different meaning from the past event². As some scholars such as M. Halbwachs say, we can never reach the original event because our memory is just a copy of the past event motivated profoundly by our present interests. Because past events do not all have the same meaning for our life, we constantly decide what has to be remembered as more valuable, and hence, it is crucial to choose among different information received³. However, how we can distinguish beforehand a good use of memory from a bad one? What are the criteria that assure the good use of memory? Before we address this question, let discuss its propensity for abuses and its propensity to cause violence.

Abuse of memory

Bearing in mind the previous multifaceted characteristics of memory, the abuse of memory is an expected threat. Memory is constitutive of the human condition and crucial in our daily life because of the many benefits it provides, such as healing, empathy, solidarity, and protection. However, its volatile and evanescent nature makes it susceptible to abuse. As Elie Wiesel reminds us, a protective shield of memory can sometimes easily turn into a sword and cause violence instead of peace and solidarity. Memory has a potential to redeem, but it first must be redeemed itself. To say, therefore, that the memory of suffering necessarily protects people from inflicting suffering, is certainly wrong. It may even happen that those who suffered are explicitly inclined to hurt others, i.e., that the victims become the perpetrators based on their memories. Because they remember violence, they feel empowered and justified to commit abuse on account of their past sufferings. Other times, people are even motivated to do evil to be remembered⁴. Thus, the separation line between a bad and good use of memory is very thin and therefore easy to cross over. The moral ambiguity of memory means that memory can operate in completely divergent directions; in some cases, memory can prevent violence, whereas it can breed violence in others.

The controversial role of memory is, in more systematic way, also recognised by Paul Ricoeur, who points to the active enterprise that memory plays in our lives and that has an ethical domain in terms of the use and abuse of memory. Ricoeur depicts this ethical dimension of memory as operating at three levels: the pathologic-therapeutic level (repressed or blocked memory); the practical level (manipulated memory); and the ethico-political level (controlled or forced memory). The path suggested by Ricoeur goes from blocked memory, and passes through manipulated memory toward forced memory⁵.

Concerning the first level, Ricoeur draws upon Freudian ideas on memory. In Freud's view, memory as an activity moves from repetition to remembrance and from melancholy to authentic mourning and requires a type of extrapolation. "Work of memory", which is attentive to both the excess and the denial of memory, is necessary if we want to protect

2 Frederich Bartlett, *La memoria. Studio di psicologia sperimentale e sociale*, (Milano: Agnelli, 1974). Frederich Bartlett wanted to analyse the serial reproduction of remembered event using the Indian story The War of Ghost. He asked a single person to repeat the story at different temporal intervals, which could take up to several years. The story was changed, and his example showed that the functional mechanisms of human memory are active without the actors being aware of it.

3 Maurice Halbwachs, *La memoria collettiva*, (Milano: Unicopli, 1987), pp. 79-122; Teresa Grande, *Il passato come rappresentazione. Riflessioni sulle nozioni di memoria e rappresentazione sociale*, (Messina: Rubbettino Editore, 1997), pp. 18-23; Paul Connerton, *Come le società ricordano*, (Roma: Armando Editore, 1999), pp. 43-47.

4 Miroslav Volf, *The End of Memory. Remembering Rightly in a violent World*, (Michigan-Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2006), p. 32.

5 Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2004), p. 69.

ourselves from wounds in repetition and melancholia. These individual characteristics are also in the collective existence, and according Ricoeur there is no historical community that is not born from a situation wherein we can assimilate, without hesitation, to violence. Thus, the archives of collective memory contain symbolic wounds that must be healed⁶.

However, the abuse of memory, according to Ricoeur, most prominent on the pragmatic level, where both memory and forgetfulness are subject to an intense manipulation by power. One cannot separate memory and identity and because identity is based on memory, and is thus fragile. This fragility related to the temporal dimension of identity, its confrontation with other threatening identities, and its 'heritage of the founding violence'⁷. Because memory is incorporated in identity through narratives and narratives have an educative function and define action, Ricoeur suggests a hermeneutic of critical suspicion such that narratives cannot be idealised or absolute but must be considered in critical comparison with other identities.

The ethico-political level is concerned with the just use of memory and construction of the future. The main problem that appears here is authorised history. which is the official history taught and learnt in institutions and forced via narrative or commemoration. However, without ordering or commanding memory, there is no way that a national community or its political body or any type of therapy can sustain memory. Ricoeur talks about the 'injunction to remember', but the duty of memory is present in the idea of justice: "It is justice which extracts from traumatizing remembrances their exemplary value, turns memory into a project, and it is this project of justice that gives the form of the future and of imperativeness to the duty of memory"⁸. The duty of memory is, in the final analysis, the duty of justice, and our communities must develop a "culture of just memory". I will return to some of Ricoeur's ideas later in this paper.

Memory and violence

The connection of memory and violence is twofold: the claim to possess memory might produce violence, but once committed, violence is also an object of memory, and the way in which we remember past violence can also perpetuate new violence. It is a fairly widespread opinion that the more a past event is emotionally charged, the more it will be remembered. Although there is too much suffering, there is also too much memory because in a way, the suffering inflames remembering. Along the same lines, A. Margalit argues that events of violence and wrongdoing are more suitable to be remembered because they are imbued with negative emotions; they leave deeper scars on us and therefore have a greater importance in motivating us toward action⁹. Given that the person has to penetrate more in depth in complex events rather than simple ones, these events are looking for a way out and seeking a solution, whereas events of happiness often lack a strong cognitive engagement. That is why a person might best recall events in which put in more effort or struggled more.

It is not rare that individual or collective memory lives in an inharmonious relationship with identity. Whether consciously or unconsciously, we re-examine our past and come across confusing or sometimes even threatening parts of it, as try to fit it into a meaningful and coherent image of ourselves. At the collective level, this nexus appears to be even more prominent and more vulnerable. This is so because institutions and communities do not have individual memories because they lack what corresponds to the biological foundation and anthropological disposal of memory. The difference lies in the fact that the institutions and

6 *Ibid*, p. 79. 82.

7 *Ibid*, p. 82.

8 *Ibid*, p. 86.

9 Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, (Cambridge-London: Harvard University Press, 2004), p. 111.

entities do not have a memory, but they build one for themselves¹⁰. Therefore, unlike the mechanism of remembering that takes place in a spontaneous way and in accordance with the general laws of psychology, on a collective and institutional level, this process is driven by a deliberate policy of memory. There is no cultural memory capable of self-determination, but it necessarily must be based on mediators and targeted policies¹¹.

In our contemporary world, ethnic conflicts between groups looking for revenge on past injustice are often motivated by the sort of history that is supplanted by such policies and political myths. To achieve certain political aims, memory is used as to mimic past examples of greatness and uphold a destructive relationship with the past. The emulation of our forbearers, removed from a socio-historical context and buried in the past, can be fake and destructive¹². Totalitarian regimes definitely conceal memory in a more obvious way. Given the constitutive selective nature of memory, what we must blame totalitarian regimes for is not that they retain only certain elements of the past and let others fall into oblivion because they cannot do otherwise but rather that they claim the right to control what they want to retain¹³. Precisely because they want to legitimise their power or their ideology, these regimes often seek to radically change the references to the past by resorting to various means to do so, from physical to psychological force. In this way, totalitarianism has denied free access to the plurality of collective memories and tries to establish a single one, which is fully the function of dominant power¹⁴. However, when they destroy the forms of externalisation of memory, or so-called "prosthetic" memory, and its traces fade, then a group is at risk of collective amnesia, and the collective identity suffers setbacks.

Although domination over memory promises victories and sanctions defeats, only rarely can the memory of the winners completely abolish that of the losers. The latter remain hidden in tacit knowledge, beyond the subjective awareness, and remain present in action, narratives and unconscious practices. Hence, the memory of the oppressed persists, placed in the background, ready to be rediscovered, to come back on stage and to re-emerge when the initial conditions that had side-lined it change. It is on the trail of the past, forgotten and denied by those in power that revolutionary processes emerge. Given its latent power to resurrect aversions and desires that were buried, memory was very valuable by opponents of totalitarian regimes because every act of reminiscence, even the most humble, can be likened to anti-totalitarian resistance¹⁵. Dictatorship is threaten when a society is divided into a plurality of groups, each of which has developed a representation of the past or a memory that is useful to their own interests and their own vision of the world.

Toward the ethics of memory

The redemptive or healing power of memory and the political use of memory is quite widespread today. These two different uses of memory suggest that memory from a moral standpoint is not unambiguously good but dangerously ambiguous. We can remember in many ways; too little or too much, masochistically or sadistically, literally or metaphorically; we can give priority to less relevant past events instead of important ones, and so forth. Because our past is a succession of many important and less important events, what type of selection should we make, to which events should we attribute predominance, and what, precisely, we are obliged to remember?

10 Aleida Assmann, «Memoria collettiva», *Dizionario della memoria e del ricordo*, edited by Nicholas Pethes and Jens Ruchatz, (Milano: Bruno Mondadori, 2002), pp. 314-316, at p. 315.

11 Aleida Assman, *Ricordare, Forme e mutamenti della memoria culturale*, (Bologna: Il Mulino, 2002), p.15.

12 Jeffrey Blustein, *The moral demands of memory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 8.

13 Tzvetan Todorov, *Gli abusi della memoria*, (Napoli: Ipermedium Libri, 2001), p. 33.

14 Paolo Montesperelli, *Sociologia della memoria*, (Roma-Bari: Editori Laterza, 2003), p. 45.

15 Todorov, *Gli abusi della memoria*, p. 31.

Can we be obliged to remember? Why and what are we obliged to remember?

We always remember partially, and we do not have complete control over our memories; sometimes, they just pop into our mind without our involvement, i.e., involuntary memories, and other times, we deliberately decide to remember, i.e., voluntary memories. Thus a question arises: Is it possible that ethics or morality of memory exist? I deem it possible, for of a few main reasons. First, we refer to the type of memory that is conscious and voluntary (intentional calling to mind). That is to say, we do not bear responsibility for the events that slip out of our mind because we cannot remember or forget on demand (ought implies can), but we can do something to prevent oblivion and therefore bear responsibility for having not prevented oblivion (as Kant says *du sollst, denn du kannst*). The same occurs with thoughts because we do not know why, at a given time, we think of one thing rather than another, but if we want to, we can also choose to think of certain things at a precise moment. Although we cannot voluntarily produce memories, thoughts or emotions and we lack a direct control over them, we can nonetheless do a lot to control them, maybe not directly, but we can be responsible for a prior action that is linked to that memory, thought or emotion. We may use helpful, indirect methods of remembering, thinking or feeling. This process is similar to what J. Oakley, in his book *Morality and Emotions*, calls “learned spontaneity”¹⁶.

Although memory provides many benefits, it is not beneficial in all circumstances; rather, “within limits and under certain condition remembrance is an indispensable ingredient of a good life and civic health”¹⁷. However, we must make a distinction that refers to asymmetry, as noted by Margalit, between protecting morality and promoting it. Promoting is highly desirable and valuable. Protecting is a must. The source of the obligation to remember stems from the effort of radical evil to undermine morality itself by, among other means, rewriting the past and twisting the truth¹⁸. Furthermore, we have an obligation not just to avoid harming people but to improve our relationship with them: we must remember to forgive and reconcile. Because we have an obligation to forgive and reconcile, we have an obligation to remember. The imperative to remember refers, above all, to salient examples of radical evil and crimes against humanity and involves collective efforts to restore the harm done to victims of past injustice. Public remembering is an act of acknowledging the victims of wrongs and is therefore an act of justice. “Extracting the exemplary value from traumatic memories, it is justice that turns memory into a project; and it is this same project of justice that gives the form of the future and of the imperative to the duty of memory”¹⁹.

However, even when acts of remembrance are not obligatory, they may be valuable because of the attitudes and emotions they express. Memory shapes and is shaped by identity, and identity is internally associated to values and obligations (memory is not only a descriptive category but also normative category). How and what we remember partly establishes our identity, and our identity becomes normative for us, that is, a groundwork of various values and obligations (we can reproach ourselves not only for the wrongs we have committed but also for not developing our talents, for personal shortcomings, for failures of character, for evil thoughts, and for mean desires, or, in other words, being too easy on oneself is as morally objectionable as being too hard on oneself)²⁰.

For example, we can be happy leaving the truth of the past behind us, as Nietzsche notes when he proposes blissful blindness (Volf call it eudemonic forgetting²¹), but our lives would lose profundity and richness, and our happiness would be false and unsteady.

16 Justin Oakley, *Morality and Emotions*, (London – New York Routledge, 1992), pp. 139-140.

17 Blustein, *The moral demands of memory*, p. 2.

18 Margalit, *The Ethics of Memory*, p. 83.

19 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 88.

20 Blustein, *The moral demands of memory*, p. 94.

21 Volf, *The End of Memory*, p. 161.

How should we remember?

So far, it is clear that instead of deleting the past, we have managed its influence. The essential inquiry to pose in our conflict-ridden world is as follows: How can we remember rightly and in a salutary rather than destructive way? How can memory become a bridge between adversaries or a path to violence avoidance?

In the second chapter of his *Unfashionable Observations*, titled “On the Utility and Liability of History for Life”, Nietzsche highlights the uses of remembering and of forgetting to a greater extent than anyone who preceded him. He portrays various types of relations to the past (monumental, antiquarian and critical history) to articulate a ‘virtue of remembrance,’ in which one remembers neither too much nor too little, acknowledged also as a Nietzschean challenge. For him, the question is not whether we should remember because remembering is part of our human condition but how we should do so, that is, how memory should be included into and function within the lives of individuals and groups. In his view, happiness and a successful life call for the strong capacity to forget the past. Therefore, he advocates the value of forgetting because man’s energies and attention are turned away from the past and cantered on an object in the present, or at least, he suggests that we should remember or forget “at right time”.

Recognising the merits of Nietzsche for noting that memory can serve life instead of being merely a gathering of information, Volf has reason when he criticises Nietzsche for ignoring of the social context in which and for which the use of memory happens²². With this in mind, I think that three main ethical demands that pertain to the ways of remembering suggested here (truthfulness, exemplarity, public or personal good) are attentive to both the individual and collective memory.

Truthfulness – epistemic value

Scepticism about accurate memory has preoccupied much of the literature on memory given that all our memories are limited, particularly regard to complex events, when our effort to recall them often involves a mixture of truthful description and imagined construction²³. However, despite that scepticism that arises from the fact that memories are particularly vulnerable to distortion, we are nonetheless responsible for remembering correctly (even though we are not to blame if we unintentionally fail to remember). In essence, when we claim to remember, we are asserting that, to the best of our knowledge, our memory is true in the sense that it corresponds in some way to events as they occurred. The expressivist standpoint noted by Blustein goes further: According to this stance, we ought to remember even if no good or even some bad is promoted²⁴.

The last statement sounds too rigid, such as a meticulous prescription that is far away from the real world and human good. On a similar track is the postmodern widespread idea that negates any objective truth or considers it dangerous and hence absolves people of the moral obligation to remember truthfully²⁵. However, regardless of how dangerous that truth is, we cannot create a solid society by bypassing that truth and picking only the elements that seem innocuous because the dangerous truth will, soon or later, catch up with us. This is the first

22 *Ibid*, 165.

23 There has been a lot of talk about the conflict between the historical truth and the personal testimonies that often do not coincide. The good intentions of historians must consider witness accounts to find a middle ground between the objectivity of science and the subjectivity of the testimony, because a community in the construction of its collective memory uses both. Tzvetan Todorov, *Memoria del male. Tentazione del bene, Inchiesta su un secolo tragico*, (Milano: Garzanti, 2001), p. 157.

24 Blustein, *The Moral Demands of Memory*, p. 35.

25 Miroslav Volf, *Isključenje i zagrljaj. Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, (Zagreb: Steppress, 1998), pp. 258-267.

lection of psychoanalysis, but also logical conclusion deriving from our ordinary experience. The danger is if we try to possess the truth instead of searching for it, so that “the conflict is deepened not because truth matters too much to both parties, but because it matters too little (...) It is dangerous to claim to possess the truth, but it is even more dangerous to claim that all memories are equally valid in terms of their correspondence to actual events²⁶.”

More than epistemological errors and unhealthy repression, untruthful memories also often injure those involved in the remembered activity because the obligation for truthfulness in remembering is at the root of its obligation to do justice. Thus, even if we can blame memory for lacking reliability, it is our only and unique resource to access what we claim to remember of the past. This is, for example, not the case for imagination, which refers to what is unreal and made up. The claim of memory to truth is thus a crucial trait of the concept of memory, its constitutive part: “And yet, we have nothing better than memory to guarantee that something has taken place before we call to mind a memory of it”²⁷. As we see in what follows, a completely different question is whether and how this memory must be interpreted or put into relations to other duties. Given that the duty of truthfulness may conflict with other duties or moral values, the so-called collision of duties can occur. Thus, the truth of memory still says little or nothing about the use that we will exercise.

Exemplarity, integration – pedagogic value

Remembering appropriately, particularly regarding abuse, is not a private affair even when it happens in the isolation of our own minds. Because others are always implicated (individual and collective memory are intertwined), remembering is always of public significance. The way that we treat our memories not only shapes our identity and our relationships with others also affects our relationships in every social setting of which we are a part. A single memory of abuse affects the wider society and becomes an *example* of a pervasive form of human interaction that is often hidden behind the veil of the civility, but it is ready to show its ugly face as soon as the social peace is sufficiently disturbed.

In his book *Gli abusi della memoria* Tzvetan Todorov suggests the way in which we can use memories and protect ourselves from the abuse. In contrast with literal memory (which focuses exclusively on our own well-being and tries to replicate the original event, returning tit for tat), he argues for exemplar memory - a model to understand new situations with different agents. Therefore, as Todorov suggests, we should use exemplar memory, which serves as a model to understand new situations with different agents. It is an example, and we can extract a lesson from it so that the past becomes a principle of action for the present²⁸. This distinction serves to make the distinction between unique identity and relational identity, whereas only the latter can overcome self-absorption and open up to the recognition of others and dialogue. There is therefore a strong bond between literal memory, unique identity, closure, intolerance, aggression and, conversely, between exemplar memory and relational identity, openness to dialogue, coexistence, hospitality²⁹.

Importantly for moral agency, truthfulness does not prevent us from giving the past new significance or interpretation (memory is reconstructive and not reproductive activity). In fact the capacity for effective reparative agency hinges on what Blustein calls the retrospective construction of meaning: One makes sense of the past by fitting it into a narrative structure that links it to the present and transforming it (he also suggests appropriation and

26 Volf, *The End of Memory*, pp. 57-58.

27 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 7.

28 Todorov, *Gli abusi della memoria*, pp. 48-57.

29 Ugo Fabietti and Vincenzo Matera, *Memorie e identità, Simboli e strategie del ricordo*, (Roma: Maltemi, Gli Argonauti, 2000), p. 182.

thematisation as ways of taking responsibility for the past)³⁰. Furthermore, the unique truth of memory and its historical singularity are not betrayed by its new interpretation, universalisation and comparison. On the contrary, memory can give us a critical message from an educational point of view. In its comparative dimension, and extrapolating its exemplary value, memory serves to illuminate the object of further research, imparting a greater understanding to other similar events.

Public and personal good – practical value

As we all know, there is more than one way to retell past events. Many scholars advocate a utilitarian approach, which is attentive to the consequences for others social good. Not being utilitarian, I think that this way to cope with memories is satisfactory because we cannot apply deontological principles to memories, for example - always tell the truth - when we know that memories are truthful to some extent (which does not imply that we do not have to look for the truth as much as we can). More than in its epistemic value, the ethics of memory should be interested in its practical dimension, which is primarily concerned with its interpretation and its implementation in our social setting. Let us take Volf's example in the case of wrongdoing: We could separate wrongdoing from someone's overall character and deeds. Such remembering would be truthful, although only in part, but it certainly would be unloving. It could transmute that person in very different one, attributing to his identity only bad qualities. However, we could also remember that person in the context of his entire life, which might exhibit a good deal of virtue³¹. This attitude is in the essence of the Christian view, which assumes love as a fundamental concept that steers the ambiguous power of memory.

In the secular view, the personal or common good is a guiding principle of the ethics of memory: Although we must remember to reconcile, sometimes, reconciliation requires the restraint of memory for a certain period³². Given that memory is not an unqualified or absolute good (because it is a function of something, hence an instrument), the proper use of memory as a balance between remembering and forgetting is dynamic in the sense that "what is an appropriate balance under some historical or psychological conditions might not be appropriate under others".³³ As Blustein stresses, the duties associated with memory are not independent of their social and historical settings and the other values and other commitments we may have (conflict between competing social projects)³⁴. That is why, in suggesting ethical criteria we must be mindful of other our duties, values and commitments and the effects that our coping with memory will have on other important dimensions of our personal life (e.g., our psychic health and stability, empathy, our moral development, obligations as citizens) or social community in which we live (peace, solidarity, democracy, economic recovery). We can say that there is "a surfeit of memory if there is a kind of collective paralysis induced by shame and guilt over past wrongdoing that prevents progressive political change (..) Or there might be a surfeit of memory insofar as dwelling on the past prevents the realisation of various social and political goods (...) a group dwells on its past out of

30 Blustein, *The Moral Demands of Memory*, pp. 66-76.

31 Volf, *The End of Memory*, p.15.

32 Amnesty, for example, has the purpose of putting an end to the serious political conflicts (civil wars, revolutions, violent changes of political regimes) for the purpose of reconciliation between citizens and civil peace. The ancient Greeks gave an example of not only therapeutic oblivion but precisely "political" oblivion, which is similar to today's amnesty. See: Maurizio Bettini, "Sul perdono storico. Dono, identità, memoria e oblio", *Storia, verità, giustizia. I criminali del XX secolo*, edited by Marcello Flores, (Milano: Bruno Mondadori, 2001), pp. 20-43, at p.38.

33 Blustein, *The Moral Demands of Memory*, p. 3.

34 *Ibidem*.

proportion to the severity of the wrongdoing for which it is responsible or which it suffered, or out of proportion to its degree of responsibility for it”³⁵.

Memory, that is to say, truthful memory, may be in competition with social and political good and projects of different sorts that devour social resources, and sometimes it is these that should give way to memory. The historical truth certainly is not an absolute good (in the Christian vision, love is definitely the greater good), and sometimes, we have to give predominance to a person or to the common good instead of to historical truth.

Conclusion

This paper intended to suggest a direction in which the ethics of memory should go. The concepts and themes considered are just the basic guidance, but the entire structure requires further examination. For example, there is no space left for the very important issue pertaining to the question how long we should remember, which refers to relationship between oblivion, forgiveness and amnesty (but others have talked about that).

In conclusion, I would like to reaffirm that the saving power of memory consists of redeeming it (E. Wiesel) and in choosing a “decent quotient” between remembering and forgetting. Although the truth is a constitutional part of memory, it alone cannot bring reconciliation or protect people from violence. Giving predominance to truth over other important criteria in regulating memories is an empirical assumption based on the memory-prison metaphor. Too much truth in one moment can cause violence, whereas dosing the truth or revealing it in pedagogical way attentive to the socio-cultural context can bring people closer so that they can at least sit at the same table, instead of holding each other at gunpoint.

Bearing in mind these ethical demands of memory, is an ingredient for a good life. Sometimes, there is no option but remember (we have an imperative to remember); other times it is valuable; and in the case that memory becomes a type of prison and the past becomes problematic because it diminishes effective agency and undermines the capacity for our personal development or bettering of social conditions, after facing this “dangerous memory”, we should to let it go. As Volf noted: “If salvation lies in memory of wrong suffered, it must lie more in what we do with those memories than in the memories themselves”³⁶. In other words, regardless of what happened in the past, we still can make good use of it because we are much more than our memories (our identity also incorporates elements of other people's experiences, our present and our anticipating the future), although we are profoundly influenced by them.

Bibliography

- Assmann, Aleida: “Memoria collettiva.” in *Dizionario della memoria e del ricordo*, edited by Nicholas Pethes and Jens Ruchatz, Milano: Bruno Mondadori, 2002, pp. 314-316.
- Assman, Aleida: *Ricordare, Forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: Il Mulino, 2002.
- Bartlett, Frederich: *La memoria. Studio di psicologia sperimentale e sociale*. Milano: Agnelli, 1974.
- Bettini, Maurizio: “Sul perdono storico. Dono, identità, memoria e oblio.” in *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, edited by Marcello Flores, Milano: Bruno Mondadori, 2001, pp. 20-43.
- Blustein, Jeffrey: *The moral demands of memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

35 *Ibid*, 17. 23.

36 Volf, *The End of Memory*, p. 26.

- Cavicchia-Scalamonti, Antonio and Pecchinenda, Gianfranco: *La memoria consumata*. Napoli: Ipermedium Libri, 1997.
- Connerton, Paul: *Come le società ricordano*. Roma: Armando Editore, 1999.
- Fabietti, Ugo and Matera, Vincenzo: *Memorie e identità, Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Maltemi, Gli Argonauti, 2000.
- Grande, Teresa: *Il passato come rappresentazione. Riflessioni sulle nozioni di memoria e rappresentazione sociale*. Messina: Rubbettino Editore, 1997.
- Halbwachs, Maurice: *La memoria collettiva*. Milano: Unicopli, 1987.
- Margalit, Avishai: *The Ethics of Memory*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2004.
- Montesperelli, Paolo: *Sociologia della memoria*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2003.
- Oakley, Justin: *Morality and Emotions*. London – New York Routledge, 1992.
- Ricoeur, Paul: *Memory, History, Forgetting*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2004.
- Todorov, Tzvetan: *Gli abusi della memoria*. Napoli: Ipermedium Libri, 2001.
- Todorov, Tzvetan: *Memoria del male. Tentazione del bene*, Inchiesta su un secolo tragico. Milano: Garzanti, 2001.
- Volf, Miroslav: *Isključenje i zagrljaj. Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*. Zagreb: Steppress, 1998.
- Volf, Miroslav: *The End of Memory. Remembering Rightly in a violent World*. Michigan-Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

Europäische Traum: Ewiger Frieden, Kriegsunfähigkeit oder nur ein neuer Stil der Weltpolitik?

Elke Schwinger

Hochschule für Angewandte Wissenschaften Coburg, Germany

elke.schwinger@hs-coburg.de

Abstract

Die Untersuchung ist der Überprüfung der Aktualität der Kantischen Schrift „Zum Ewigen Frieden“ gewidmet, doch nicht etwa im Sinne einer akribischen Textanalyse, sondern durch einen kritischen Blick auf die politische Konzeption der Europäischen Union im Verhältnis zu den systematischen Grundgedanken der Friedens-Theorie Kants. Dieser sieht friedenssichernde Garantien für die Zukunft der Menschheit in einem föderalen Bund einer weltumspannenden Republik. Kants Idee der Weltrepublik hat in den vergangenen Jahrzehnten durch die Ausweitung und Verdichtung des föderalen Systems der Europäischen Union scheinbar eine erste erfolgreiche Umsetzung in Gestalt eines friedenssichernden Staatenbunds in Westeuropa gefunden. Doch die Wirksamkeit des sog. „Kantische Theorem“ wird 2014 durch die Annexion der Krim von Seiten Russlands herausgefordert. Oder hat evtl. doch umgekehrt die ökonomisch-politische Expansion der Europäischen Union den Frieden in Europa durch einen neuen Stil der Weltpolitik in Gefahr gebracht?

Keywords: Ewiger Frieden; Weltrepublik; Kantisches Theorem; Europäische Union; Völkerrecht; Neue Weltpolitik; Kosmopolitismus

Europäische Union: Ein föderaler Staatenbund als Garant des Friedens?

Um die gewaltige sicherheitspolitische Leistungsfähigkeit des Europäischen Staatenbundes in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg bis heute zu verstehen, ist zunächst eine differenzierte Begriffsklärung zu dem dualistisch angelegten Begriffspaar „Krieg“ und „Frieden“ zu leisten. Sie dient dazu, die Komplexität historisch- politischer und sozialer Phänomene erfassen zu können, die sich hinter diesen Schablonen alltäglichen Sprachgebrauchs verbergen können. So weist Michael Howard in seinem Text „Die Erfindung des Friedens“ (2001, 9/10) zu Recht darauf hin, dass unter dem Begriff des „Friedens“ nicht nur die Abwesenheit des „Krieges aller gegen alle“ verstanden werden kann. Als sog. „negativer Friede“ wäre dies eine Interpretation im Sinne eines politisch-demokratischen Minimalkonzeptes der friedlichen Kooperation freier Bürger unter der Vorherrschaft einer Staatsgewalt, wie dies bekanntlich bei Thomas Hobbes in seiner berühmten Konzeption des „Leviathan“ (Hobbes 1668) der Fall ist. Doch mit dem Begriff des Friedens können sehr viel umfangreichere und differenzierte politisch-soziale Konzepte eng verknüpft gesehen werden, die in der Tradition der Philosophie der Aufklärung auch mit der Zielsetzung der Gerechtigkeit für die jeweilig friedensgarantierende Staatsordnung assoziiert werden. Die Idee eines republikanisch verfassten Völkerbundes galt insbesondere Kant als der Weg für alle Menschen als vernunftbegabte Wesen, um aus der unsicheren, anarchistisch strukturierten Zwischenstaatlichkeit, für die zu seinen Lebzeiten kriegerische Auseinandersetzungen zur Normalität gerechnet wurden, zum Ewigen Frieden zu gelangen: „Den Frieden anzustreben galt ihm als moralischer Imperativ, wie eitel die Hoffnung auch immer erscheinen möge, ihn einst zu erlangen. Wenn also jemand also als Erfinder des Friedens gelten kann, der mehr als ein bloß frommer Wunsch ist, dann ist es Kant“ (Howard 2001, 36).

Frieden ist demgemäß nicht als natürlich vorgegebene Ordnung menschlichen Zusammenlebens zu verstehen, sondern als bewusst aufgegriffenes Produkt des selbstbestimmten Subjekts und seines moralisch motivierten, vernunftgeleiteten Handelns: „Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, (...) muss also gestiftet werden“ (Kant, 1795, vgl. dazu 2. Definitivartikel). Auch das Phänomen des „Krieges“ wird nach Clausewitz als „bewusster Akt der Gewalt“ begriffen werden, der jedoch das Ziel hat, den Gegner wehrlos zu machen, ihn zu unterwerfen, und unternommen wird, „(...) um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen“ (Clausewitz 1832, 13). Hingegen ist die Entwicklung des positiven Frieden im Kantischen Sinne, also die Idee der friedlichen Koexistenz und Kooperation von souveränen Staaten noch zusätzlich an die Vorgabe einer bestimmten politischen Ordnung (vgl. Kant 1795: 1. Definitivartikel) innerhalb des nationalen Rahmens der staatlichen Akteure der Weltpolitik gebunden: „Frieden ist daher nie als Absenz jeglicher Gewalt zu denken, sondern als Eingrenzung auf Institutionen legitimer Gewalt, sowohl im Innen- als auch im Außenverhältnis eines Staates (...).“ (Etzensdorfer 2007, 24).

Mit dem Westfälischen Frieden von 1648 wurde mit der Anerkennung der Souveränität der Nationalstaaten der erste Schritt zur Realisierung dieser normativen Konzeption internationaler Politik auf europäischem Boden geleistet, der entscheidende Durchbruch aber gelang in größerem Maßstab erst nach der grausamen Erfahrung zweier Weltkriege mit der Gründung der Vereinten Nationen 1948: „Im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts und nur über die Geschichtskatastrophe des Dritten Reiches hat sich die , Überzeugung herausgebildet, dass Kriege als organisierte Form der politischen Interessensdurchsetzung eine im internationalen Recht verbotenen Akt der Aggression darstellen, da sie vermeidbar und durch andere Formen der Politik ersetzbar sind. Das moderne Völkerrecht hat den Krieg als Rechtszustand abgeschafft, legitime Gewalt ist nur mehr aus der Defensive oder zur Nothilfe für andere gestattet“ (Etzersdorfer 2007, 25 mit Hinweis auf Art. 2 CVN).

Zudem ist die Erfolgsgeschichte der Europäischen Union auf dem Weg von einem ökonomischen Zweckbündnis zur Gründung eines internationalen föderalen Bundesstaates. Er scheint zunächst lediglich auf Basis pragmatischer Erwägungen (Montanunion 1951), allmählich aber auch durch politisch-rechtliche Rahmenbedingungen der europäischen Kooperation für einen dauerhaften Frieden zu sorgen. Jeremy Rifkin spricht in diesem Zusammenhang von der ersten postmodernen „Mega-Regierungsinstitution der Geschichte (Rifkin 2004, S.215ff) und begeistert sich für die Realisation dieser europäischen Vision, den er als „Europäischen Traum“ betitelt. In der Konfrontation mit Amerikas Modell des Föderalismus betont er vor allem den Gemeinschaftsgeist, der die Europäische Union auszuzeichnen weiß: „Der Amerikanische Traum konzentriert sich viel zu sehr auf das persönliche materielle Wohlergehen, um für eine Welt zunehmender Risiken, Vielfalt und wechselseitiger Abhängigkeit von Bedeutung zu sein.“ (Rifkin 2004, S.9). Damit knüpft Rifkin implizit an die Bedingung eines friedvollen Bundesstaates an, die Kant selbst im 3. Definitivartikel artikuliert: Das Prinzip der allgemeinen Hospitalität, des freien Handels und des uneingeschränkten Bürgerrechts von Bürgern anderer Staaten, das in Europa vor allem mit dem Maastrichter Vertrag 1992 und durch die Reformen von Nizza 2000, d.h. durch die Entstehung eines polyzentrischen Netzwerkes bestärkt worden ist. Auch Jürgen Habermas spricht, trotz der eingestandenen „Konstruktionsfehler“ der gegenwärtigen politischen Konzeption der EU, ebenfalls von einem äußerst beachtenswerten Phänomen der „Evolution des Rechts“ im Sinne Kants, das durch wichtige Innovationen in Richtung einer politisch verfassten Weltgesellschaft zu weisen vermag: Zum einen durch die Entstehung einer Transnationalisierung der Volkssouveränität in Gestalt eines demokratischen Bundes von Nationalstaaten, zum anderen durch die aktuellen Ansätze der Gründung eines supranationalen Gemeinwesens, dessen Verfassung jedoch auch von der Gesamtheit der Unionsbürger, nicht nur von den Staaten bzw. Staatsvertretern in der EU bestimmt und getragen werden muss (Habermas 2011, 46/47). Dies beinhaltet, dass auch die Gründung und Entwicklung der Europäischen Union sich in diesem Licht des Kantischen Ansatzes als ein weiterer zivilisierender Baustein der Geschichte in Richtung eines internationalen kosmopolitischen Rechtszustands begreifen lässt, der friedenssichernde Qualität verspricht. Doch wie ist in diesem Zusammenhang die aktuelle außen- und sicherheitspolitische Orientierung der Europäischen Union zu beurteilen, deren Aufbau erst mit den Reformen von Nizza (2000) begonnen hat: Belegt sie im Falle der Reaktion auf die Ukraine-Krise 2014 etwa eine Friedenspolitik, also „Kriegsunwilligkeit“, oder nicht doch vielmehr eine „Kriegsunfähigkeit“ der EU? Im Verhältnis von Moral und Politik zeigt sich nach Kant das legal funktionierende Leben als Ursache moralischer Entwicklung und Bildung: Die Frage „Was ist der Mensch“ präzisiert sich gemäß Kant auch ganz aktuell für uns in der Gegenwart der EU-Politik als die Frage „Was kann der Mensch aus sich machen?“ (vgl. Baruzzi 2004, 24) und stellt uns als EU-Bürger vor neue Herausforderungen, auch außen- und sicherheitspolitische Fragen auf europäischer Ebene zu beantworten.

Die sicherheitspolitische Orientierung der EU

Kants Friedenskonzept, die Utopie eines Weltfriedensbunds, wird aktuell durch die Politik Russlands gegenüber der Ukraine herausgefordert: Mit der Annexion der Krim auf der Basis eines Referendums der Bevölkerung (März 2014) hat Russland trotz beschwörender Warnungen die internationale Friedensordnung grob verletzt. Zwar hat das moderne Völkerrecht den Krieg als Rechtszustand abgeschafft doch es stellt sich durchaus die Frage, ob die Ukraine in der momentanen Situation einer explizit militärischen Hilfestellung von Seiten der NATO-Mitglieder nicht doch bedarf.

Untersucht wird hier demgemäß nicht etwa Russlands historische oder geopolitische Motivlage für das militärische Eingreifen in der Ukraine, das der russische Regierungschef

Putin selbst als eine notwendige solidarische Hilfeleistung für die Ukrainischen Bürger interpretiert: „Um den Menschen die Möglichkeit zu geben, ihre eigene Meinung zu äußern darüber, wie sie ihre Zukunft und die Zukunft ihrer Kinder gestalten wollen.“ (Putin, Interview der ARD, FAZ 17.11.2014). Zielsetzung ist anstelle dessen die Erklärung der moderaten Reaktion der westeuropäischen Staatenföderation auf diese Verletzung des Völkerrechts: Ist die Entscheidung für ein ökonomisches Embargo gegenüber Russland, das von Gesprächsangeboten an den russischen Regierungschef begleitet wird, als Zeichen eines ideologisch bedingten Verzichts auf einen militärischen Konflikt zu deuten? Oder hat sich im Integrationsprozess des europäischen Staatenbundes sogar eine kollektive „Kriegsunfähigkeit“ entwickelt? Ist den Regierungen Westeuropas militärische Waffengewalt als in bestimmten Fällen angemessenes und „äußerstes Mittel der Politik“ (Clausewitz 2011, 13) evtl. gar nicht mehr zugänglich? Diese Vermutung knüpft an das sog. „Kantsche Theorem“ (Kant 1795 ,356) an, der These der geringen Wahrscheinlichkeit des Kriegseintritts einer Republik. Sie findet dadurch eine Erklärung, dass diejenigen, welche über den Eintritt in einen Krieg entscheiden müssten, auch diejenigen wären, welche aktiv die gewaltreiche Umsetzung zu leisten und die grausamen Folgen eines Krieges zu tragen hätten (vgl. Czempiel, 1996, mit Bezug zur EU ders. 2003, 201). Die Besonderheit des Selbstverständnisses der EU als auch seiner Bürger steht deshalb anschließend im Mittelpunkt der Überlegungen zu einem neuen Stil der Weltpolitik.

Gemäß Kagan (2003, 7), wendet sich „Europa (...) ab von der Macht, oder es bewegt sich, anders gesagt über diese hinaus. Es betritt eine in sich geschlossene Welt von Gesetzen und Regeln, transnationalen Verhandlungen und internationaler Kooperation, ein posthistorisches Paradies von Frieden und relativem Wohlstand, der der Verwirklichung von Kants ‚Ewigen Frieden‘ gleichkommt“. Auch Rifkin (2007, 219) sieht durch die EU ein neues Politik-Verständnis der Verhandlungen, der ökonomisch-rechtlichen Kooperationsbündnisse im internationalen Gefüge: „Im Gegensatz zu Staaten und Reichen der Vergangenheit, die ihre Wurzeln in Mythen oder heroischen Siegen sahen, ist die EU die erste Mega-Regierungsinstitution der Geschichte, die aus der Asche auferstand. (...) Entschlossen, niemals wieder die Waffen gegeneinander zu erheben, suchten die europäischen Nationen nach einem Mechanismus, der sie zusammenbringen und die alten Rivalitäten überwinden würde“

Doch als erste postmoderne Regierungsinstitution könnte die EU eine „kriegsunfähige“ bzw. nicht adäquat verteidigungsfähige Staatenföderation geworden sein. Denn „(...) die Vereinigten Staaten (und Russland bleiben, i.E. Schwinger) der Geschichte verhaftet und üben Macht in einer anarchistischen Hobbesschen Welt aus, in der auf internationale Regelungen und Völkerrecht kein Verlass ist und in der wahre Sicherheit sowie die Verteidigung und Förderung einer freiheitlichen Ordnung nach wie vor Besitz und Einsatz militärischer Macht ist“ (Kagan, 2003,6). Gegenwehr oder ein völkerrechtlich motiviertes Eingreifen, um anderen Völkern zu Hilfe zu kommen, müsste sich auf eine Identität als Europäisches Staatsvolk stützen können, da, wie Etzensdorfer (2007, 13) richtig betont, nicht jede politische Gemeinschaft von Vorneherein als natürlich organische Verbindung zu betrachten ist. Die EU erscheint ihren Bürgern jedoch eher als amorphes Gefüge wirtschaftlicher und politischer Netzwerke denn als „Supranationalstaat“, obwohl sie von ihrer wirtschaftlichen Macht stark profitieren. In diesem Sinne kann die Ukraine-Krise auch eine beschleunigende Rolle auf dem Weg zur Integration auch der Völker der europäischen Nationalstaaten führen, die zum Teil von ihren Regierungsvertretern mit dem Beitritt zur Union überholt worden waren. Standen bislang im Zentrum dieses europäischen Integrations-Prozesses vornehmlich ökonomisch orientierten Interessenslagen, welche die Europas Bürger durch die Hoffnung auf eine verstärkte Wirtschaftskraft und steigenden Wohlstand zu verbinden vermochten, so stellt sich aktuell die dringliche Frage nach einer gemeinsamen

Außen- und Sicherheitspolitik. Der Nato-Generalsekretär Rasmussen spricht in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (Rasmussen-Interview, FAZ 19.8.2014) von einem „Weckruf für Europa“ und fordert mehr Sichtbarkeit der Nato auf dem Territorium der EU, sowie eine Sicherheitspolitik, die auf Bedrohungslagen adäquate Antworten bieten kann. Damit knüpft er an die Relativierung der Forderung nach „positiven Frieden“ an, die auch von Kant bei aller optimistischen Teleologie der Geschichtsbetrachtung mit dem Hinweis auf die Interdependenz mit dem Stand des Fortschritts der Kultur (Kant 1786, 99ff) unterstützt wird: „Friede ist somit nicht unbedingt ein wünschenswerter Zustand in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit und er kann erst auf einer bestimmten, aber unbestimmt gebliebenen Entwicklungsstufe der Kultur als möglich und erforderlich angesehen werden“ (Pfetsch 2002, 234).

Erst mit dem Maastrichter EU-Vertrag (1992) ist der Weg zu einer Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik (GASP) explizit als Zielsetzung der Europäischen Union aufgenommen worden, die nach der Kosovo-Krise 1995 und der Diskussion zu humanitär motivierten Militäreinsätzen der NATO (siehe dazu Meyer (2004, 243) noch einmal verstärkt in den Blick geriet. Allerdings begreift sich die EU weiterhin vornehmlich als Friedensmacht die danach strebt, „(...) die Identität und Unabhängigkeit Europas zu stärken, um Frieden, Sicherheit und Fortschritt in Europa und in der Welt zu fördern“ (EU-Vertrag, Präambel). Seit Lissabon besteht auch explizit der Wille zur Praktischen Umsetzung einer gemeinsamen Sicherheits- und Außenpolitik der Europäischen Union (GASP), die sich rein quantitativ und durch den beschränkten Zugang auf die militärische Ausstattung der NATO auf der Akteursebene von der NATO unterscheidet.

Die „Philosophie“ der EU-Außen- und Sicherheitspolitik zeichnet sich nach Thomas Beck dadurch aus, dass sie stark legitimitäts-orientiert und multilateral ausgerichtet ist: „Convince but to coerce (überzeugen statt erzwingen) wäre eine passende Überschrift für die Außenpolitik der sich primär als „Zivilmacht“ verstehenden EU (Beck 2012, 36). Dies erklärt auch den seit Beginn an bestehenden sog. „capability-gap“ der Europäischen Union im Feld der Sicherheitspolitik, d.h. die sich durch eine Diskrepanz zwischen der möglichen und der realen Einsatzstärke (Truppenstärke und Technologische Ausrüstung) der Europäischen Union (vgl. Beck 2012, 87) ergibt. Sicherheitspolitisch verlässt sich die EU im Militär-Bündnis der NATO letztendlich auf die schützende Hegemonialmacht der USA und ihre definitive „Kriegsunfähigkeit“ ergibt sich daraus, dass sie bislang keine erkennbar eigene schlagkräftige Machtposition im militärischen Feld aufgebaut hat und sich auf ein sog. „battlegroup-Konzept“ (schnelle Eingreiftruppe) beschränkt (vgl. Beck 2012, 80ff).

Die Europäische Union im Spielfeld der Neuen Weltpolitik

Militärische Streitkräfte gelten für ein sich als Zivilmacht verstehendes Europa, für die EU als ein intergouvernementales Staatenbündnis auf rechtlich geregelter Ebene nicht das entscheidende Instrument der Außenpolitik, sondern lediglich ein Reserveinstrument, das diplomatischen Bemühungen, dem Primat der Pflege wirtschaftlicher Beziehungen klar nachgeordnet wird (vgl. dazu Kirsten/ Maull 1996). Dafür spricht jedoch auch die These, dass der „kriegerische Wettstreit“ zwischen Amerika, Asien und Europa mittlerweile längst auf das globale Schlachtfeld der Ökonomie verlagert worden ist und international ein neuer Stil der Weltpolitik betrieben wird. Nicht nur die Bedrohung des Terrorismus hat zu einer neuen Form der Kriege in unserem Jahrhundert geführt, welche zwischenstaatliche Konflikt abgelöst und das Gewaltmonopol der Staaten in Frage gestellt hat (siehe dazu Münkler 2003).

Aus der Entmonopolisierung und Entgrenzung des Krieges erschließt sich zudem für die Perspektive des sog. „kosmopolitischen Blicks“ (Beck 2004) eine alternative Problemdeutung der weltweiten internationalen Beziehungen. Der Soziologe Ulrich Beck konstatiert dabei auf der Basis seiner Theorie der Zweiten Moderne: „Der normativ-politische Kosmopolitismus

(...) muss sich gleich zu Beginn einer unbequemen Wahrheit stellen, nämlich der Paradoxie, dass die erfolgreiche Institutionalisierung des kosmopolitischen Regimes, das dem Ziel dient, den Weltfrieden zu sichern (gemeint sind hier die UN unter Vorherrschaft der USA, sog. Pax Americana, i.E. Schwinger) , genau das Gegenteil heraufbeschwört: die Legitimierung und Legalisierung des Krieges“ (Beck 2004, 198). Doch aus der Sicht des Soziologen ist auch das alternative Modell einer neuen Weltordnung, das einer globalen Kosmopolis in Gestalt eines föderalen, durch rechtliche Vereinbarungen strukturierten Weltstaats unzureichend.

Damit ist für ihn auch die Europäische Union weit von dem Kantischen Ziel einer friedlichen Staatenbund entfernt (Beck 2004, 251), da die Europäer den aktuellen status quo, damit auch sog. „Postkriege“ zu legitimieren und die Verflüssigung bzw. das Verflüchtigen von Basisunterscheidungen wie Freund-Feind, Krieg und Frieden vorwärts zu treiben und entscheidende zivilgesellschaftliche Bestrebungen auf europäischer Ebene zu unterlaufen scheinen: „An die Stelle des Entweder-Oder tritt ein Sowohl-als-Auch – sowohl Krieg als auch Frieden, sowohl Polizei als auch Militär, sowohl Verbrechen als auch Krieg, sowohl Zivilist als auch Soldat (...)“ (Beck 2004, 206).

Die Ukraine-Krise lässt sich vor diesem Hintergrund deuten als militärische Reaktion auf einen aggressiven Übergriff in das Einflussgebiet Russland, der von Seiten weltwirtschaftlicher Akteure, hier der Wirtschaftsmacht der EU, in der neuen Sicht des Beckschen Kosmopolitismus als „feindlicher Übergriff“ jenseits der Machtregeln des internationalen, staatlich dominierten Systems zu verstehen ist. Umgekehrt verhöhnt der militärische Eingriff Russlands in das Geschehen in der Ukraine, getarnt als Gewaltakt nichtstaatlicher Akteure das im Grunde genommen in der zweiten Moderne bereits außer Kraft gesetzte Gewaltmonopol staatlicher Mächte und das Völkerrecht als Rahmen dieser formalisierten Art internationaler Konflikte.

Jürgen Habermas hingegen zehrt noch immer von der „realistischen Utopie“ der Menschenrechte (Habermas 2011, 33) und hofft auf die Kraft der zunehmenden demokratischen Verrechtlichung der Internationalen Beziehungen im Sinne eines Kosmopolitismus, der am Beispiel der UN auch jenseits aller Menschenrechtsrhetorik der Politik als erfolgreich zu beobachten ist. Auch das Projekt der Europäischen Union deutet er eindeutig als wichtige historisch-rechtliche Entwicklung in Richtung Kantischer transnationaler Weltbürger-Gesellschaft und stellt die Anerkennung von Nationalstaaten als entscheidenden Akteuren der Weltpolitik, ebenso wie den dazugehörigen Rechtsrahmen, das Völkerrecht, im Unterschied zu Beck nicht in Frage. Für Habermas Kosmopolitismus-Ansatz zählt die Kantische These von der „zivilisierenden Macht“ demokratischer Verrechtlichung in inner- wie auch zwischenstaatlicher Hinsicht nicht als bloße Ideologie, um bürgerschaftliche Selbstbestimmung zu verhindern und zivilgesellschaftliche Kräfte auszugrenzen. Er schließt sich auch hier der Kantischen teleologischen Interpretation der historischen Entwicklung an: „Diese (die demokratische Verrechtlichung, i.E. Schwinger) entfaltet nämlich eine nicht nur rationalisierende, sondern eine zivilisierende Kraft in dem Maße, wie sie der staatlichen Gewalt den autoritären Charakter abstreift und dadurch den Aggregatzustand des Politischen selbst verändert“ (Habermas 2011, 45). Aus dieser Sicht lässt sich die Ukraine-Krise, soweit sie nicht in eine militärische Auseinandersetzung mündet, in die auch die Europäische Sicherheitspolitik mit gewaltsamen Mitteln verwickelt wird, als eine „Nebenfolge“ auf dem Weg der sozialen Evolution der Rechtsgemeinschaft der künftigen Weltrepublik deuten und das diplomatische Eingreifen der Regierungsvertreter der Europäischen Union als durchaus angemessene Reaktion, welche die zivilisierende Macht diskursiver Politikprozesse weiter voranzutreiben weiß.

Resumee

Politische Theorie, das hat die Analyse des Phänomens von Krieg und Frieden aus theoretischer Perspektive ebenso wie die Deutung der aktuellen Prozesse der kosmopolitischen Metamorphose von Weltpolitik durch die Theoretiker Beck und Habermas gezeigt, zu einer unabdingbar ernst zu nehmenden Interpretationsmacht in den internationalen Konflikten der Gegenwart. Vermeidet man nun gemäß der „(...) Idee, nach der die Menschheit zum Besseren hin fortschreitet, ebenso den engstirnigen Pessimismus des despotischen Politikers wie den unvorsichtigen Optimismus des Revolutionärs“ (Castillo 1995, 218f) galt es genau zu prüfen: Sind wir nun erfolgreiche Akteure der „weltpolitisch gesehen erfolgreichsten Nachkriegsvision“ (Höffe 2009, 194) oder vielleicht doch, ganz unvorhergesehen, in große Gefahr geraten? Die Antwort liegt darin, dass unter den Bedingungen der aktuellen Entgrenzung nationalstaatlicher Politik und des Wandels internationaler Beziehungen die Hoffnung auf die Realisierung der Kantischen Utopie des Ewigen Friedens nur aufrecht erhalten werden kann, wenn die staatlichen Mächte Europas im Sinne von „Zivilmächten mit Zähnen“ eine selbstreflexive Kompetenz entwickeln, welche die zentrale Rolle kommunikativer Strukturen unter den Bedingungen kritischer Öffentlichkeit zu würdigen und in (sicherheits-)politische Handlungsrichtlinien zu integrieren vermag.

References

- Baruzzi, Arno (2004) Immanuel Kant. In: Maier, Hans: Klassiker des politischen Denkens. 2004, S.20ff, München.
- Beck, Thomas (2012): Die gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik der EU nach Lissabon. Berlin.
- Beck, Ulrich (2004): Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden. Frankfurt a.M.
- Castillo, Monique (1995) Moral und Politik. In: Höffe, Otfried (Hrsg.) Zum Ewigen Frieden. Berlin
- Clausewitz, Carl von (1832): Vom Kriege., insb. 1. Teil, Erstes Buch, (2011) Hamburg
- Czempiel, Ernst-Otto (1996) Kants Theorem. In: Zeitschrift für Internationale Beziehungen, S.79ff.
- Czempiel, Ernst-Otto ((2003): Weltpolitik im Umbruch. München.
- Etzersdorfer, Irene (2007): Krieg. Eine Einführung in die Theorien bewaffneter Konflikte. Wien.
- Europäische Union: Vertrag über die Europäische Union (konsolidierte Fassung). Amtsblatt Nr. C 326 vom 26/10/2012 S. 0001 – 0390. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/?uri=CELEX:12012M/TXT> (Stand 1.12.2014)
- Habermas, Jürgen (2011): Zur Verfassung Europas. Frankfurt a.M.
- Hobbes, Thomas (1668): Leviathan. Indianapolis.
- Höffe, Otfried (2009): Ist die Demokratie zukunftsfähig. München.
- Howard, Michael (2001): Die Erfindung des Friedens. Lüneburg.
- Hobbes, Thomas (1989): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Fetscher, Iring (Hrsg.), Frankfurt a.M.
- Kagan, Robert (2003): Macht und Ohnmacht: Amerika und Europa in der neuen Weltordnung. Berlin.
- Kant, Immanuel (1786): Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte. In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Bd. VI (1998, Werke in 6 Bänden). Darmstadt.

- Kirste, Knut/ Hanns W. Maull (1996): Zivilmacht und Rollentheorie In: Zeitschrift für Internationale Beziehungen, 3(2), S. 283–312.
- Maull, W. Hanns (2007): Deutschland als Zivilmacht. In: Schmidt, Siegmund (u.a. Hrsg.): Handbuch zur deutschen Außenpolitik. Wiesbaden.
- Meyer, Berthold (2004): Spannungsreduktion und Vertrauensbildung. In: Sommer, Gerd (u.a. Hrsg.) Krieg und Frieden. Handbuch der Konflikt und Friedenspsychologie. Berlin.
- Münkler, Herfried (2003): Die neuen Kriege. Berlin.
- Kant, Immanuel (1795) Zum Ewigen Frieden. In: Kants Werke (Akademie Ausgabe) Bd. VIII, 1968, S. 341-386. Berlin.
- Pfetsch, Frank ((2002): Globale Wandlungen im Konflikt- und Kriegsgeschehen. In: Voigt, Rüdiger (Hrsg.) Krieg - Instrument der Politik? Baden- Baden.
- Putin-Interview (2014): Putin verteidigt Vorgehen auf der Krim. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung 17.11.2014. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/interview-in-der-ard-putin-verteidigt-vorgehen-auf-der-krim-13269912.html> (Stand 20.11.2014)
- Rasmussen-Interview (2014): Nato muss sich rüsten. Frankfurter Allgemeine Zeitung 19.8.2014. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/rasmussen-nato-muss-sich-ruesten-12921397.html> (Stand 20.8.2014)
- Rifkin, Jeremy (2004): Der Europäische Traum. Die Vision einer leisen Supermacht. Frankfurt a.M.

Realismus als Kategorie theologischer Friedensethik?

Frederike van Oorschot

Institut für Theologie und Religionswissenschaften, Universität Hannover, Germany

Frederike.van.Oorschot@ithrw.uni-hannover.de

Abstract

In der theologischen Friedensethik wird das jahrzehntelang kaum umstrittene Paradigma des „gerechten Friedens“ seit einigen Jahren durch die Forderung eines „Realismus“ angesichts von politischen Krisen und (drohenden) kriegerischen Auseinandersetzungen provokant herausgefordert. Das vorliegende Paper arbeitet im Rückgriff auf den Vater des christlichen Realismus, Reinhold Niebuhr, Grundlinien eines theologischen Realismus heraus und präzisiert auf diese Weise den oft unscharfen Begriff „Realismus“ in seiner onto-theologischen, offenbarungstheologischen, anthropologischen, eschatologischen und politischen Dimension. Auf dieser Grundlage wird abschließend die Leistungskraft eines im Anschluss an Niebuhr entwickelten theologischen Realismus als Kategorie ethischer Urteilsbildung für die Friedensethik bewertet.

Keywords: Christlicher Realismus; politischer Realismus; Reinhold Niebuhr; Friedensethik; internationale Beziehungen

Zur Kategorie des „Realismus“ in der gegenwärtigen Debatte in International Relations Studies und theologischer Ethik

In der politischen Wissenschaft ist „Realismus“ schon lange eine Kategorie internationaler Beziehungen. „Realismus“ und „Idealismus“ – die Orientierung an Machtverhältnissen und die Orientierung an ethischen Idealen – stehen sich seit dem Peloponnesischen Krieg gegenüber, so das gängige Narrativ.¹ Wir verhandeln hier also keineswegs ein neues Phänomen.

Mitte des 20. Jahrhunderts erlebte der „Realismus“ eine neue Blüte in Gestalt des „*christian realism*“ Reinhold Niebuhrs und des klassischen politischen Realismus (E. H. Carr, H. Morgenthau). Während er in Politik, politischer Wissenschaft und theologischer Ethik in den letzten 40 Jahren weniger präsent war, ist in den USA seit 2001 ein neues Interesse am Realismus zu beobachten. So wurde mehrfach ein ansteigendes Interesse an Niebuhrs theologischem Realismus, ja sogar ein „*Niebuhr revival*“, in der US-Amerikanischen Politik und Forschung konstatiert.² Niebuhrs Person, seine Theologie und sein Einfluss werden seit 2001 in der Diskussion um einen „*global war on Terror*“³ in nahezu jeder politischen Lesart in Anspruch genommen.⁴ Das Interesse schlägt sich nicht nur in politischer Rhetorik (auch des amtierenden US-Präsidenten Barak Obama⁵) oder den Politanalysen der Thinktanks nieder, sondern auch in der Forschung, insbesondere in den International Relations Studies.

So entwickelt zum Beispiel Stephen Okey eine auf Niebuhrs Prägung des christlichen Realismus beruhende Analyse der „*responsibility to protect*“.⁶ Diese lenkt den Fokus auf den in der Debatte oft vernachlässigten Faktor der „*humility*“, die das menschliche Handeln begrenzt. John Carlson interpretiert im Anschluss an Niebuhr die amerikanische Erfahrung mit Kriegen als Ironie, da sie von einer widersprüchlichen Beziehung zwischen Moral und Politik gekennzeichnet sei.⁷ Am Beispiel des Civil War, des Zweiten Weltkrieges und des Irakkrieges zeigt er auf, wie Niebuhrs Ansatz eines ethischen Realismus diese Kategorien konstruktiv verbinden kann. David Wellman untersucht den Einfluss Niebuhrs auf die US-Amerikanische Außenpolitik und fragt nach ihrer bleibenden Bedeutung für heute.⁸ Ausgehend von Niebuhrs Einfluss auf den politischen Realismus Hans Morgenthau und seiner Position zum Vietnamkrieg entwickelt Wellman Perspektiven für militärische Interventionen. Ähnlich fragt auch María Dávila nach Niebuhrs Beitrag für die Frage nach dem Gebrauch von Gewalt angesichts der von ihm beschriebenen unausweichlichen moralischen Zweideutigkeit allen Handelns.⁹ Eine andere Perspektive wählt David Drezner:¹⁰ Er überprüfte 2008 die Geltung der „*anti-realist assumption*“, i.e. die Annahme der International Relations Studies, die öffentliche Meinung in den USA sei eher liberal eingestellt und realistischen Annahmen gegenüber verschlossen. Drezner zeigt jedoch auf,

¹ Müller: Morgentau des Realismus, 163.

² Elie: *A Man for All Reasons*, 82; Lovin: Reinhold Niebuhr in *Contemporary Scholarship*, 489; McCorkle: *On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr*, 18. Neben den dort genannten Beiträgen vgl. die Sammelbände von Harries/Platten, Rice und Patterson.

³ Coll: *The Relevance of Christian Realism to the Twenty-First Century*.

⁴ Vgl. Elie: *A Man for All Reasons*; McCorkle: *On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr*.

⁵ In den meisten Fällen handelt es sich um implizite Verweise (vgl. z.B. Barak Obama: *Remarks by the President at the Acceptance of the Nobel Peace Prize*, <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-acceptance-nobel-peace-prize>) deren Hintergrund aus Interviews o.ä. (z. B. David Brooks: *Gospel and Verse*. *The New York Times* 26.04.2007, A 25) in der Forschung einhellig auf Niebuhr bezogen wird. Vgl. Okey: *Responsibility, Humility, and Intervention*, 699f.

⁶ Okey: *Responsibility, Humility, and Intervention*.

⁷ Carlson: *The Morality, Politics, and Irony of War*.

⁸ Wellman: *Niebuhrian Realism and the Formation of US Foreign Policy*.

⁹ Dávila: *The Contribution of Reinhold Niebuhr's 'moral ambiguity' to Contemporary Discussions on the Morality of Intervention and the Use of Force in a Post-Cold War World*.

¹⁰ Drezner: *The Realist Tradition in American Public Opinion*.

dass diese Annahme empirisch mitnichten gestützt wird, sondern realistische Argumentationen von vielen Bürgern geteilt werden.¹¹ Diese fünf Untersuchungen zeigen nur einen Ausschnitt der Debatte in den International Relations Studies um das aktuelle Potential des christlichen Realismus und Niebuhrs Theologie. Diese wird von einer theologischen Debatte flankiert, deren wichtigste Monographien Robin Lovin und Stanley Hauerwas vorgelegt haben.¹²

Nun muss nicht jede US-Amerikanische Debatte im europäischen Kontext unbedingt interessieren, zumal im europäischen Raum weder ein „Niebuhr-Revival“¹³ noch eine breite Debatte um den politischen Realismus¹⁴ zu beobachten ist. Zwei Beobachtungen legen eine Auseinandersetzung jedoch nahe – neben der inzwischen fast sprichwörtlichen globalen Interdependenz, der gerade in Fragen der Außen- und Sicherheitspolitik faktische Bedeutung zukommt.

Erstens lässt sich die in Drezners Studie aufgezeigte breite öffentliche Akzeptanz und Relevanz eines „politischen Realismus“ – gerade im Zusammenhang der sog. „Eurokrise“ und angesichts einer sich wandelnden deutschen Außenpolitik in Friedens- und Sicherheitsfragen – in den politischen und zivilen Debatten in den letzten beiden Legislaturperioden in Deutschland beobachten, auch wenn dazu bislang keine breit angelegten Studien vorliegen.¹⁵ Dabei werden Verweise auf den Realismus trotz oder gerade wegen der hohen alltagsweltlichen Relevanz selten differenziert als Argumentationsform einer bestimmten Tradition wahrgenommen oder gekennzeichnet. Vielmehr führt der Verweis auf die „Realität“ im Sinne eines Sachzwanges häufig zum Abbruch von Debatten. Verweise auf einen „Realismus“ verbleiben daher oft thetisch und sind nicht selten missverständlich.

Zweitens zeigt das Interesse der International Relations Studies am christlichen Realismus das Bedürfnis, pragmatistische politische Rede im Zusammenhang des „*global war against terrorism*“ auf eine wertgebundene Ebene zu beziehen. Das nach 9/11 erwachsene Interesse an der politischen Bedeutung der Religion bildet einen der Startpunkte, die daraus erwachsende Anti-Terror-Politik der Vereinigten Staaten die andauernde Herausforderung. Dies gilt in besonderer Weise für den deutschen Raum, dessen theologisch-friedensethische Debatte in den letzten Jahrzehnten nahezu durchgängig von friedensorientierten bis pazifistischen Positionen geprägt ist und deren Argumentationskraft sich an der wandelnden Außen- und Sicherheitspolitik neu bewähren muss.¹⁶ Infrage gestellt wurde das pazifistische Paradigma dabei in jüngster Zeit auch aus der theologischen Ethik selbst heraus. Nigel Biggar

¹¹ A.a.O., 63.

¹² Hauerwas: *With the Grain of the Universe*; Lovin: *Christian Realism and New Realities*; Ders.: Reinhold Niebuhr; Ders.: *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*. Einflussreich ist auch die Studie des australischen Theologen McKeogh: *The Political Realism of Reinhold Niebuhr*. Vgl. zur Debatte Lee: *A pragmatic case against pragmatic theological realism*; Sonderegger: [The Character of Christian Realism](#).

¹³ Zu Niebuhr liegt im deutschen Raum in den letzten Jahren nur ein Sammelband vor. Vgl. Schössler/Plathow: *Öffentliche Theologie und Internationale Politik*. Die letzte Monographie legte Dietz Lange 1964 unter dem Titel „Christlicher Glaube und soziale Probleme“ vor. Kurze Einführungen bieten Dahm: Reinhold Niebuhr; Gustafson: Reinhold Niebuhr; Zeindler: Reinhold Niebuhr.

¹⁴ Eine Einführung zu den Vertretern des „Neo-Realismus“ bieten Jacobs: *Realismus*; Siedschlag: *Realistische Perspektiven internationaler Politik*.

¹⁵ Eine Analyse der „alternativlosen Sachzwang-Argumentationen“ angesichts der Banken- oder Eurokrise liegt m. W. in Deutschland bislang nicht vor. Zur Kategorie des „Realismus“ vgl. z. B. Wehowski: *Realismus der Werte*; Schockenhoff: *Realistische und zugleich wertorientierte Außenpolitik*.

¹⁶ Vgl. Schössler: Reinhold Niebuhr, 19. Vgl. dazu beispielsweise Dávila kategorische Ablehnung der Auseinandersetzung mit pazifistischer Kritik an Niebuhr mit Verweis auf deren mangelnde politische Anschlussfähigkeit. Dávila: *The Contribution of Reinhold Niebuhr's 'moral ambiguity'*, 188. Zur Diskussion um Pazifismus, Kriegs- und Friedensethik im deutschen Raum einfürend z.B. Strub; Grotefeld (Hg.): *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und rechtem Krieg*.

verteidigt in seinem Band „In Defence of War“ die Lehre vom gerechten Krieg gegen „*the virus of wishful thinking*“ des Pazifismus – die er besonders in Deutschland verbreitet sieht.¹⁷ Die verbreitete theologische Beschäftigung mit Krieg und Frieden „*buys clarity at the expense of reality*“, weshalb Biggar den „*practical realism*“ dieser Konzeptionen auf den Prüfstand stellen möchte.¹⁸ Gegen einen intellektuell geglätteten optimistischen Pazifismus möchte Biggar die Orientierung an der Realität durch anthropologischen, ontologisch-moralischen und praktischen Realismus einholen.¹⁹ Sein Kriterium für einen „*justified war*“ – bestimmt als „*on balance and all things considered*“ – zeigt die Nähe zu Niebuhrs Beschreibung des Realismus.²⁰ Im Gegenüber von Pazifismus²¹ stellt er sich explizit auf den Standpunkt des „Realismus“, den er jedoch nicht in vollständiger Übereinstimmung mit Niebuhr bestimmt.²²

Die hohe politische Akzeptanz der Kategorie „Realismus“, das starke Interesse von Seiten der International Relations Studies und die offene Verwendung der Kategorie in der theologischen Ethik legen eine erneute Beschäftigung mit dem theologischen Vater des modernen Realismus, Reinhold Niebuhr, insbesondere in der deutschen Friedensethik nahe. Um willkürlichen Inanspruchnahmen zu wehren ist zu folglich klären, was unter „christlichen Realismus“ verstanden werden kann und wo die Leistungsfähigkeit und Grenzen eines solchen Paradigmas liegen. Dazu werden im Folgenden nach einer knappen Begriffsklärung die Dimensionen des Begriffes „Realismus“ bei Niebuhr analytisch unterschieden.

„politischer Realismus“ und „christlicher Realismus“ – zu den Begriffen

Einig sind sich die Vertreter des politischen Realismus, dass dieser in Abgrenzung gegen idealistische und liberale politische Konzeptionen entstanden ist.²³ Er wendet sich nach Siedschlag „gegen Konstruktion und Applikation von abstrakten und universellen moralischen Prinzipien“ und zielt stattdessen auf einen Interessenausgleich in einem Aushandlungsprozess.²⁴ Grundlage ist die Annahme von „tragische[n] Grundgegebenheiten“ der Politik, i.e. der grundlegenden Orientierung jedes Handelns an Machtinteressen und Selbstzentriertheit, die eine allein wertorientierte Handlung nicht ermöglicht.²⁵ So schreibt Morgenthau, der wichtigste Vertreter des klassischen politischen Realismus: „*Political ethics is indeed the ethics of doing evil.*“²⁶ Die Differenzierungen in Neorealismus, strukturellen Realismus u.a. können hier nur erwähnt sein.²⁷

Der „*christian realism*“ entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts und Reinhold Niebuhr gilt als ihr wichtigster Vertreter. Niebuhr beruft sich auf die Anthropologie und Staatslehre Augustins²⁸ – den er als ersten christlichen Realisten bezeichnet – und versteht politisches Handeln in der grundsätzlichen Spannung zwischen letztgültiger Realität (*ultimate reality*) und heutiger Verantwortung.²⁹ Diese Dialektik dürfe nicht gelöst werden, weshalb die

¹⁷ Biggar: In Defence of War, 1-15, insb. 7. Als Kategorie ethischer Urteilsbildung wird „Realismus“ auch in der Bioethik stellenweise aufgenommen. Vgl. Marquard: Zwischen Realismus der Barmherzigkeit und gesellschaftlicher Entsolidarisierung; Schneider-Flume: Der Realismus der Barmherzigkeit in der Gesellschaft.

¹⁸ Biggar: In Defence of War, 4.

¹⁹ A.a.O., 12.

²⁰ A.a.O., 3.

²¹ Er untersucht die Positionen von Hauerwas, Yoder und Hays. A.a.O., 16-60.

²² A.a.O., 12. Vgl. Ders.: Behaving in Public, 3-5. 9.

²³ Murray: Reconstructing Realism, 2.

²⁴ Siedschlag: Wie realistisch ist ethische Außenpolitik – wie ethisch ist realistische Außenpolitik?, 1.

²⁵ A.a.O., 1.

²⁶ Morgenthau: The Evil of Politics and the Ethics of Evil, 17.

²⁷ Einführend vgl. Donnelly: Realism and International Relations, Molloy: The hidden history of Realism; Williams: Realism Reconsidered.

²⁸ Niebuhr: Augustine’s Political Realism. Vgl. Lovin: Christian Realism and New Realities, 46.

²⁹ Lovin: Christian Realism and New Realities, 43.

Konstruktion eines normativen universalen und kontextuell applizierbaren Gesellschaftsmodells als Idealismus (*idealism*) abgelehnt wird.³⁰ Lovin unterscheidet gegenwärtig vier Formen des christlichen Realisten³¹: „*Christian Witness*“ als Gegenteil zum Realismus, „*Antiutopian Realist*“ mit Fokus auf der Bedeutung des Bösen, „*Counterapocalyptic Realist*“ zur Warnung vor Selbstüberschätzung der Machthaber und „*Pluralist Realist*“ mit Fokus auf globalen Realitäten.

Christlicher Realismus bei Reinhold Niebuhr

Niebuhr definiert sein Verständnis des christlichen Realismus überwiegend in Abgrenzungen. Das fundamentale Gegenüber zu einem politischen Liberalismus sieht Niebuhr im „Idealismus“.³² Als Realismus beschreibt er mit Verweis auf Macchiavelli eine „*disposition to take all factors in a social and political situation, which offer resistance to established norms, into account, particularly the factors of self-interest and power*“.³³ Diese Beschreibung impliziert, so führt er weiter, dass Vertreter des Idealismus „*are subject to illusions about social realities*“³⁴, da sie menschliches Handeln von der Loyalität zu moralischen Normen und Idealen statt von Selbstinteresse geprägt verstehen.³⁵ Beide Positionen sind für Niebuhr jedoch eher Dispositionen als fixierte exakte Lehren. Nach einer knappen Abgrenzung vom Pragmatismus³⁶ kommt Niebuhr zu dem Schluss, dass moderne Realisten zwar die Macht des Egoismus verstehen, aber seine Blindheit nicht; moderne Pragmatisten die Irrelevanz der fixierten Normen einsehen, aber die Liebe nicht als letztgültige Norm der Normen verstehen und moderne liberale Christen zwar die Liebe als letztgültige Norm anerkennen, aber diese sentimental fassen ohne Macht und Selbstliebe zu berücksichtigen.³⁷ Zwischen diesen Polen bewege sich der „*christian realism*“.

Nun findet sich bei Niebuhr nicht „der“ Realismus, und die Niebuhrrezeption krankt nicht selten daran, dass die Dimensionen des christlichen Realismus nicht sorgfältig genug unterschieden werden. Ein Modell einer solchen analytischen Unterscheidung wird im Folgenden vorgestellt. Dabei wird unterschieden zwischen dem Oberbegriff „christlicher Realismus“ zur Bezeichnung seiner Konzeption im Ganzen, welche eine onto-theologische, eine offenbarungstheologische, eine anthropologische, eine eschatologische und eine politische Dimension umfasst.³⁸ In systematischer Ordnung bilden der offenbarungstheologische und eschatologische Realismus die Grundlage für die

³⁰ A.a.O., 49. 51.

³¹ A.a.O., 22. 24-41. Zugleich unterscheidet er drei Arten des Realismus: „Christian Realism is a combination of different ‚realisms‘ – political, moral, and theological. The distinctive insights come as these perspectives are drawn into a relationship in which no one of their conclusions is definitive, but from which, likewise, none can be omitted.“ Ders.: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 28.

³² Niebuhr: Augustine’s Political Realism, 119.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ A.a.O., 120.

³⁶ Vgl. dazu Niebuhr: Theology and Political Thought in the Western World.

³⁷ Niebuhr: Augustine’s Political Realism, 146.

³⁸ Lovin differenziert politischem, moralischem und theologischem Realismus. In der vorliegenden Zuordnung ist das Verständnis des politischen Realismus deckungsgleich zu Lovin. Sein Verständnis des moralischen Realismus gliedert sich hier in eine offenbarungstheologische und eine anthropologische Dimension auf. M.E. ist Niebuhrs Anthropologie nur auf dem Hintergrund seiner Offenbarungstheologie verständlich, die in Lovins Darstellung kaum zum Tragen kommt. Lovins Kategorie des „theological realism“ wiederum ist m.E. in eine onto-theologische und eine eschatologische Dimension zu differenzieren. Obschon Lovin die Bedeutung der Eschatologie (Gericht, Hoffnung) in seiner Rekonstruktion Niebuhrs in den Vordergrund stellt (Lovin: Christian Realism für the Twenty-First Century, 671-676; Ders.: Reinhold Niebuhr, 64-66), kommt diese Dimension in seiner Darstellung des theologischen Realismus zu kurz.

anthropologische Dimension. Der politische Realismus wiederum muss als Folge dieser theologischen und anthropologischen Fundamentalbestimmungen verstanden werden.

Onto-theologischer Realismus – Die Realität Gottes

Grundlage der Konzeption des „*christian realism*“ ist die Annahme der Realität Gottes in einem onto-theologischen Sinn – nach Lovin der „*theological realism*“ Niebuhrs.³⁹ Hier liegt die Verbindung zur klassischen metaphysischen Debatte um Nominalismus und Realismus. Nach Niebuhr liegen an dieser Stelle der größte Fehler und ein bedeutender Unterschied zwischen der modernen Kultur und dem christlichen Glauben⁴⁰: Die moderne Kultur sei zutiefst von einer empirischen Methode geprägt, die jedoch die Erfahrungswirklichkeit der Menschen nicht treffe.⁴¹ Dieses vom „*scientific nominalism*“ geprägte moderne Denken beschreibt Niebuhr als „*nominalistic culture, so intent upon finding specific causes for general tendencies*“.⁴² Die theologische Perspektive jedoch bringe in Mythen und Symbolen Gottes Realität zum Ausdruck und mit den Realitäten unserer eigenen Erfahrung in Verbindung.⁴³ Diese Realität Gottes ist von der Liebe Gottes geprägt: „*Thus the Christian believes that the ideal of love is real in the will and nature of God, even though he knows of no place in history where the ideal has been realized in its pure form. And it is because of this reality that he feels the pull of obligation.*“⁴⁴ Der onto-theologische Realismus hat für Niebuhr also direkte ethische Konsequenzen, was in seiner Offenbarungstheologie deutlich wird.

Offenbarungstheologischer Realismus – „public and private revelation“

Die Verbindung zwischen der Realität Gottes zur Welt beschreibt Niebuhr als Offenbarung. Diese bildet das Scharnier und die Grundlage seines anthropologischen Realismus.

Niebuhr unterscheidet zwischen zwei Arten der Offenbarung Gottes: „*The revelation of God to man is always a twofold one, a personal-individual revelation, and a revelation in the context of social-historical experience.*“⁴⁵ Erstere habe die Form einer persönlichen Erfahrung (*personal experience*), während die Offenbarung im sozial-historischen Kontext eine „*public and historic revelation*“ sei⁴⁶. Niebuhr bezeichnet die persönliche Erfahrung, im Unterschied zum verbreiteten Sprachgebrauch, als allgemeine Offenbarung: „*Private revelation is, in a sense, synonymous with ‚general revelation‘ [...]. Private revelation is the testimony in the consciousness of every person that life touches a reality beyond himself [...].*“⁴⁷ Das Gewissen enthalte die sozialen Verpflichtungen und Urteile, welche einen „*sense of moral obligation*“ bilden.⁴⁸ Auf der Grundlage der allgemeinen Offenbarung Gottes folgert Niebuhr: „*There are essentially universal ‚principles‘ of justice moreover, by which the formulation of specific rules and systems of justice is oriented.*“⁴⁹ Diese Prinzipien beruhen auf dem Gesetz der Liebe (*law of love*): „*What remains with them is something higher [than reason] - namely, the law of love, which they dimly recognize as the law of their being, as the structure of human freedom, and which, in Christian faith, Christ clarifies and redefines, which is why he is*

³⁹ Lovin: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 18-22.

⁴⁰ Niebuhr: Faith and the Empirical Method in Modern Realism, 9. 12.

⁴¹ A.a.O., 2. 4.

⁴² A.a.O., 9.

⁴³ Lovin: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 22.

⁴⁴ Niebuhr: An Interpretation of Christian Ethics, 5.

⁴⁵ Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (I), 127.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ „It may be regarded as the social obligations and judgments which all men must face. Or it may be defined as the obligation and judgment under which the rational or intelligible self places the empirical, the sensible or the partial self.“ A.a.O., 129. 137.

⁴⁹ Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (II), 254.

called the 'second Adam.'"⁵⁰ Dieses Gesetz der Liebe trete dem Menschen nur scheinbar von außen entgegen, da es ihm ins Herz geschrieben sei, wie Niebuhr im Rückgriff auf Paulus formuliert.⁵¹ Auf diese Weise sei dem Menschen eine „*limited rational validation of the truth of the gospel*“ möglich.⁵² Lovin fasst daher die „*general revelation*“ in seiner Darstellung der niebuhrschen Theologie unter den Begriff „*moral realism*“.⁵³ Niebuhr greift an dieser Stelle Formen naturrechtlicher Argumentationen auf, die er jedoch entscheidend modifiziert:⁵⁴ Die menschliche Vernunft muss immer in Beziehung zur göttlichen Liebe verstanden werden, wie in der eschatologischen Dimension des Realismus deutlich wird.⁵⁵

Von der „*general revelation*“ unterscheidet Niebuhr die spezielle Offenbarung (*specific revelation*). Diese geschehe in einem partikularen historischen Kontext und diene als Interpretament der allgemeinen Offenbarung, wodurch die allgemeine Offenbarung als solche erkennbar werde.⁵⁶ Inhalt dieser Offenbarung sei das biblische Motiv des Bundes, welcher das „objektive“ Gegenstück zum „*sense of moral obligation*“ bilde, indem es den grundlegenden Charakter der menschlichen Geschichte enthülle.⁵⁷ Als solcher bilde der Bund das Interpretationsprinzip der historischen Ereignisse: „*For Biblical faith, God is revealed in the catastrophic events of history as being, what each individual heart has already dimly perceived in its sense of being judged: as the structure, the law, the essential character of reality [...]*“.⁵⁸

Beide Formen der Offenbarung stehen in einem engen Zusammenhang, weshalb Lovins Gleichsetzung von allgemeiner Offenbarung und moralischem Realismus nicht zutreffend ist: Die Dialektik von allgemeiner und spezifischer Offenbarung begründet Niebuhrs dialektische Verhältnisbestimmung der politischen und theologischen Realitäten und ist die Grundlage seiner Anthropologie, wie im Folgenden deutlich wird.

Anthropologischer Realismus – Gottebenbildlichkeit und Sünde

Niebuhrs Anthropologie ist eines der breitesten rezipierten Themen seiner Arbeit, auch in den politischen Wissenschaften. Die Frage, ob Niebuhr in seiner Konzeption den theologischen Charakter durch das Übergewicht der Anthropologie verliert, muss m. E. mit Verweis auf den genuin theologischen Charakter seiner Anthropologie und die Abhängigkeit derselben von Offenbarungstheologie und Eschatologie verneint werden. Unzweifelhaft ist Niebuhr in seiner anthropologischen Orientierung Kind seiner Zeit, diese ist jedoch explizit theologisch qualifiziert und verortet. Dies aufzuzeigen ist eines der wichtigsten Aufgaben einer theologischen Rekonstruktion.

Die Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung hat entscheidende Konsequenzen für Niebuhrs Anthropologie. Zur Natur des Menschen gehört für Niebuhr seine Geschöpflichkeit als Ebenbild Gottes, durch die er in die natürliche Ordnung eingefügt sei und das natürliche Gesetz (*natural law*) kenne. Auf der anderen Seite ist der Mensch von der

⁵⁰ Niebuhr: *Christian Faith and Natural Law*, 53. Das Liebesgebot umfasse zum einen die Gottesliebe, d.h. eine perfekte Beziehung zu Gott in Liebe, Vertrauen und Zuversicht. Diese Liebe solle in perfekter innerer Harmonie der Seele mit sich selbst geschehen und ziele auf die perfekte Harmonie des Lebens mit dem Leben, d.h. die Nächstenliebe. Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man (I)*, 288f. 296. Vgl. Ders.: *Christian Faith and Natural Law*, 50.

⁵¹ Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man (I)*, 275.

⁵² Niebuhr: *Faith and History*, 152.

⁵³ Vgl. Lovin: *Christian Realism and New Realities*, 6-11; Ders.: *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, 3-22.

⁵⁴ Vgl. z. B. die Debatte zwischen Gilkey und Hauerwas, einführend skizziert in Lovin: *Scholarship*, 500f. Vgl. Lovin: *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, 15; Biggar: *Behaving in Public*, 4f.

⁵⁵ Vgl. Niebuhr: *Christian Faith and Natural Law*, 48f.

⁵⁶ Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man (I)*, 130.

⁵⁷ A.a.O., 137.

⁵⁸ A.a.O., 141.

Sünde gekennzeichnet. Diese wurzelt in der Angst des Menschen, die Niebuhr im Anschluss an Kierkegaard als „*external precondition of sin*“ beschreibt:⁵⁹ Der Mensch sei frei und zugleich gebunden, begrenzt und zugleich transzendent. Die Sünde ist für Niebuhr sowohl individuelle als auch kollektive Blindheit gegenüber der eigenen Selbstüberschätzung und damit die Ablehnung des Menschen, seine Abhängigkeit von Gott anzuerkennen.⁶⁰

Die Folgen der Sünde werden für Niebuhr vor allem im sozialen Leben der Menschen deutlich. In Gemeinschaft werde der egoistische Zug der Menschen gesteigert und kollektiv überhöht, sodass Niebuhr von einem „*brutal character of the behavior of all human collectives*“ spricht.⁶¹ Auf individueller Ebene beeinflusst die Sünde daneben auch die ethische Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Diese sei zwar von der Sünde verzerrt, jedoch sei der essentiellen Charakter des Menschen (*essential character of man*) nicht soweit zerstört, dass der Mensch nicht erkenne, was von ihm erwartet werde.⁶² Niebuhr fasst zusammen: „*This analysis leads to the conclusion that sin neither destroys the structure by virtue by which man is man nor yet eliminates the sense of obligation toward the essential nature of man, which he is remnant of his perfection. This sense of obligation is, in fact, the claim which the essential nature of man makes upon him in his present sinful state. The virtue which corresponds to the true nature of man therefore appears to sinful man in the form of law.*“⁶³ Daraus ergebe sich die Unterscheidung zwischen einem absoluten und einem relativen Moralgesetz: Das absolute Moralgesetz umfasse alle Ansprüche des Gewissens, während das relative Moralgesetz die Sünde berücksichtige.⁶⁴ Der menschlichen Vernunft kommt entsprechend eine ebenso dialektische Rolle zu: „*Because reason is something more than a weapon of self-interest it can be an instrument of justice; but since reason is never dissociated from the vitalities of life, individual and collective, it cannot be a pure instrument of justice.*“⁶⁵

Eschatologischer Realismus – Liebe, Gerechtigkeit und Hoffnung

In diesen Ausführungen zur anthropologischen Grundlage menschlicher Erkenntnisfähigkeit klingt bereits ein weiteres Thema Niebuhrs an: die Eschatologie. Dieser Aspekt der niebuhrschen Theologie wird in der Forschung sehr unterschiedlich bewertet, insbesondere im Zusammenhang mit dem „*christian realism*“.⁶⁶

Die Auswirkungen der Eschatologie auf den christlichen Realismus bei Niebuhr werden im deutlichsten in zwei Zentralbegriffen seiner Ethik: Liebe und Gerechtigkeit.⁶⁷ In Abkehr von dem im Liberalismus im 19. Jahrhundert vollzogenen „*utopian turn*“ entwickelte Niebuhr seine Unterscheidung von Liebe und Gerechtigkeit.⁶⁸ Die Liebe ist nach Niebuhr eine radikal eschatologische Größe. Die Liebe nach dem Vorbild Jesu kennt keine Grenzen in ihrer

⁵⁹ A.a.O., 182.

⁶⁰ A.a.O., 137-140. 178-248.

⁶¹ Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*, xx.

⁶² Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man* (I), 267.

⁶³ A.a.O., 272.

⁶⁴ A.a.O., 297.

⁶⁵ Niebuhr: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 54.

⁶⁶ Verhandelt wird diese Dialektik in Niebuhrs Konzeption wenn überhaupt als Spannung zwischen „*realist ethic*“ und „*perfectionist/idealistic ethics*“. Diese Nomenklatur bringt jedoch ein statisches Verständnis dieser Dialektik zum Ausdruck, das m.E. die Dynamik der niebuhrschen Unterscheidung nicht erfasst. Vgl. z. B. McKeogh: *Niebuhr's Critique of Pacifism*, 204f. 212f; Childress: *Reinhold Niebuhr's Critique of Pacifism*, 473. An dieser Stelle zeigt sich auch das Missverständnis Yoders von Niebuhrs Eschatologie. Vgl. Yoder: *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism*. Für Biggar ist Niebuhrs fehlende Eschatologie sogar einer der Gründe gegen seine Fassung des Realismus. Biggar: *In Defence of War*, 12; Ders.: *Behaving in Public*, 3-5. 9.

⁶⁷ Vgl. Gustafson: *Art. Niebuhr*, 472.

⁶⁸ Lovin: *Christian Realism and New Realities*, 65f.

Zuwendung zum Anderen und teilt sich vollständig mit.⁶⁹ Notwendig ist für Niebuhr also eine Unterscheidung zwischen „*the ultimate and the proximate moral norms*“.⁷⁰ In der sündigen Welt können Glaube, Hoffnung und Liebe dem Menschen nur als Gesetz gelten, wobei die Liebe als höchstes Gesetz alle anderen Gesetze transzendiere und so zum Gesetz der Freiheit werde.⁷¹ In diesem Gesetz trete dem Menschen sowohl das Wissen um seine ursprüngliche Vollkommenheit als auch der transzendente Charakter der Liebe selbst entgegen.⁷² Die Liebe verwirklicht sich nach Niebuhr im „*Kingdom of God*“ und kommt im Prinzip der „*brotherhood*“ zum Ausdruck.⁷³ Die Liebe kann jedoch irdisch nie voll verwirklicht werden – weshalb die Ethik Jesu für Niebuhr keine direkten politischen Auswirkungen entfalten kann: „*We must obey the law of love under conditions and within limits which make no simple application possible.*“⁷⁴

Die Ordnung des politischen und sozialen Lebens muss vielmehr an der Gerechtigkeit orientiert werden. Diese ist als irdisches Gleichgewicht zwischen konkurrierenden Mächten zu verstehen – nach Niebuhrs Definition ist Gerechtigkeit „*the approximation of brotherhood under the conditions of sin*“⁷⁵. Das ausgleichende Prinzip der Gerechtigkeit ist folglich an der eschatologischen Liebe orientiert und muss – trotz allem Interessen- und Machtausgleich in der politischen Realität – immer wieder an dieser Liebe orientiert werden.⁷⁶ Daraus folgt für Niebuhr die Notwendigkeit situativer ethischer Entscheidungen, die durch die hoffnungsvolle Ausrichtung an den Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit jedoch nicht beliebig sind: „*The real fact is that we need many strategies of social harmony and justice if we are to approximate the law of love in any society. But every strategy of social peace and every system of justice should be regarded as tentative and fragmentary, as embodied some, but not all, of our responsibilities to our fellow men; as adequate for a given historical occasion but not necessarily adequate for all occasions.*“⁷⁷ Gerechtigkeit ist also weder inhalts- noch orientierungslos für Niebuhr, sondern eschatologisch orientiert an den Facetten der göttlichen Liebe.⁷⁸ Zugleich ist sie keine utopische oder sentimentale Kategorie. Lovin folgert treffend: „*Without a dialectic between love and justice in relation to these new realities, realism might become merely an apology for order.*“⁷⁹

Vermittelt wird dieser eschatologische Bezug durch die Hoffnung. Diese ist die Antwort auf die Frage, wie innerhalb eines liberalen Systems Veränderungen begründet werden können.⁸⁰ Deutlich kommt dies im Zusammenhang seiner Überlegungen zur weltweiten Gemeinschaft zum Tragen: Auch wenn diese aus menschlicher Sicht kaum zu denken sei, ist

⁶⁹ Niebuhr: *Why I am not a Christian*, 1482.

⁷⁰ Niebuhr: *Theology and Political Thought in the Western World*, 260. Niebuhr beschreibt die Gefahr der Verwechslung beider Größen: „Some of our worst social evils are derived not from the cynics, who acknowledge no standards but their own, but from the fanatics who acknowledge an absolute standard by fail to detect the corruption of self-interest in their definition of the absolute.“ Ders.: Editorial, 6.

⁷¹ Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man*. Band I, 288f. 296. Vgl. dazu Ders.: *Love and Law in Protestantism and Catholicism*.

⁷² Niebuhr: *Christian Faith and Natural Law*, 51; Ders.: *The Nature and Destiny of Man (I)*, 277. 288. 296.

⁷³ Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man (II)*, 245. 258. 265; Ders.: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 61.

⁷⁴ Niebuhr: *Theology and Political Thought in the Western World*, 261.

⁷⁵ Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man (I)*, 254. Vgl. Ders.: *The Nature and Destiny of Man (II)*, 252.

⁷⁶ Niebuhr: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 54.

⁷⁷ Niebuhr: *Love, Justice and the Question of Natural Law*, 173.

⁷⁸ Niebuhr: *Augustine's Political Realism*, 135. „A realism becomes morally cynical or nihilistic when it assumes that the universal characteristic in human behavior must also be regarded as normative.“ A.a.O., 130.

⁷⁹ Lovin: *Christian Realism and New Realities*, 83.

⁸⁰ Lovin: *Christian Realism and New Realities*, 69. Vgl. Markham: *Distinguishing Hope from Utopian Aspiration*.

sie doch aus der Liebe Christi für alle Menschen vorstellbar.⁸¹ Die Hoffnung auf die Vollendung dieser Aufgabe durch Gott könne die Christen vor Sentimentalitäten und Verzweiflung bewahren und sie gleichzeitig für die Wahrnehmung ihrer Verantwortung ausrüsten.⁸² Aus dieser eschatologischen Hoffnung auf Veränderungen folgt für Niebuhr eine „*religious humility*“ angesichts allen menschlichen, auch religiösen Tuns.⁸³

Politischer Realismus – Ausgleich politischer Realitäten

Nationale Gesellschaft – Demokratie

Insbesondere die beiden letztgenannten Dimensionen begründen Niebuhrs Folgerungen im Bereich des politischen Realismus: Weil Liebe für Niebuhr eine eschatologische Größe ist, mit deren Verwirklichung aufgrund der umrissenen anthropologischen Grundbestimmungen nicht zu rechnen ist, müssen die soziale Ordnungen auf Gerechtigkeit und Ordnung aufbauen – immer wieder korrigiert im Licht der Eschatologie und mit den anthropologischen Komplikationen rechnend. Mit dem aus ihm hervorgegangenen „politischen Realismus“ verbindet den christlichen Realismus daher das Anliegen, Interessen und Machtverhältnisse in eine ethische Urteilsfindung einzubeziehen: „*The political strategy of the Christian realist is based in limitation and balance, rather than on final victory, because the political attention of the Christian realist is focused on what Dietrich Bonhoeffer called ‚the penultimate‘.*”⁸⁴

Das Ziel einer stabilen Gesellschaft kann daher nur im Ausgleich dieser konkurrierenden Mächte zu Stande kommen. In der Analyse dieses Kompromisses zwischen „*rational-moral ideals*” und situativen Möglichkeiten müsse dem Ausgleich organisierter und sozialer Macht innerhalb einer Gesellschaft besondere Aufmerksamkeit zukommen.⁸⁵ Dabei müssen auch die die normativen Konzeptionen einer guten Gesellschaft berücksichtigt werden, denn: „*The social harmony of living communities is achieved by an interaction between the normative conceptions of morality and law and the existing and developing forces and vitalities of the community.*”⁸⁶ Die „*forces and vitalities*“ sind nach Niebuhr zutiefst von den skizzierten anthropologischen Grundbedingungen geprägt. Die Staatsform der Demokratie kommt nach Niebuhr diesem Ideal am Nächsten. Einer seiner bekanntesten Aussprüche bringt es treffend zum Ausdruck: „*Man’s capacity for justice makes democracy possible; but man’s inclination to injustice makes democracy necessary.*”⁸⁷ Gegen s. E. naive liberale Positionen betont Niebuhr die ständige Revisionsbedürftigkeit auch dieser Staatsform, auch von Seiten der Religion.⁸⁸ Niebuhr fordert daher religiöse Bescheidenheit (*religious humility*), da die Demokratie von innen am stärksten durch den Konflikt von idealistischen Schulen gefährdet sei, die ihre Überzeugung für perfekt halten.⁸⁹

Internationale Strukturen – Machtausgleich

Neben der Analyse der gesellschaftlichen Strukturen ist Niebuhrs Theorie von einem großen Interesse an internationalen Zusammenhängen geprägt. Angesichts des Zweiten Weltkrieges

⁸¹ Niebuhr: *The Children of the Light and the Children of Darkness*, 127.

⁸² Niebuhr: *Our Dependence is on God*, 331-340; Ders.: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 128.

⁸³ Niebuhr: *The Children of the Light and the Children of Darkness*, 94.

⁸⁴ Lovin: *Christian Realism and New Realities*, 5.

⁸⁵ „No human community is, in short, a simple construction of conscience or reason. All communities are more or less stable or precarious harmonies of human vital capacities. They are governed by power.” Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man (II)*, 257. Vgl. a.a. O., 257-261.

⁸⁶ A.a.O., 257.

⁸⁷ Niebuhr: *The Children of Light and the Children of Darkness*, vi. Vgl. a.a.O., 35-104.

⁸⁸ A.a.O., 24-33.

⁸⁹ A.a.O., 104.

beschreibt Niebuhr die zunehmende Verflechtung der Welt und hält daher die Ordnung der internationalen Gemeinschaft für die wichtigste Aufgabe seiner Epoche: „*The crisis of our age is undoubtedly due primarily to the fact that the requirements of a technical civilization have outrun the limited order which national communities have achieved, while the resources of our civilization have not been adequate for the creation of political instruments of order wide enough to meet these requirements.*”⁹⁰ Dabei beobachtet er eine doppelte Universalität: Zum einen sei eine Universalität der moralischen Verpflichtung zu beobachten, welche aus der Entwicklung von Religion und Philosophie erwachsen sei.⁹¹ Zum anderen habe sich durch die Fortschritte der technischen Zivilisation eine globale Interdependenz der Nationen entwickelt, wodurch sich die Menschheit einer Weltgemeinschaft annähere.⁹² Deren Realisierbarkeit stellt Niebuhr jedoch mit Bezug auf die sündhafte Natur der Menschen in Frage: Insbesondere der nationale Egoismus stehe einem solchen universalen Prinzip entgegen und könne im Gegenteil zu neuen Formen imperialistischer Herrschaft führen.⁹³ Da der bestehende soziale Zusammenhalt der internationalen Gemeinschaft v.a. in Sachzwängen gründe, müsse diese Gemeinschaft bleibend pluralistisch verstanden und jenseits vereinfachender Universalismusideale pragmatisch gestaltet werden.⁹⁴ Niebuhr zielt daher auf eine Balance der Weltmächte, welche durch moralische und verfassungsmäßige Kontrollen (*moral and constitutional checks*) gesichert werde.⁹⁵ Dazu müssen sich die starken Mächte auf einen Ausgleich mit schwächeren Partnern einlassen: „*It is quite impossible for the strong to be redemptive in their relation to the weak if they are not willing to share the weakness of the weak, or at least to equalize in some degree the disproportion of advantages.*“⁹⁶ Da dies den Eigeninteressen der Mächte widerspreche, hält er einen starken moralischen Konsens (*common moral sense*) für notwendig, welcher in der Weltgesellschaft zumindest angelegt sei.⁹⁷ Realisierbar sei ein „*prudent self-interest, which knows how to find the point of congruence between its interest and the more universal interests*“⁹⁸, da auch die großen Mächte der Welt von anderen weltweiten Entwicklungen beeinflusst werden und eine stabile Weltordnung daher ihrem Eigeninteresse entspreche⁹⁹. Niebuhr ist jedoch skeptisch, aus diesem geteilten Moralempfinden praktische Implikationen ableiten zu können.¹⁰⁰ Trotz dieser

⁹⁰ A.a.O., 105.

⁹¹ A.a.O., 105f.

⁹² Somit seien die nationalen politischen Institutionen nicht nur von oben durch die moralische Universalität, sondern auch von unten, d.h. die technischen Verbindungen, herausgefordert. A.a.O., 106-108.

⁹³ Niebuhr betont, dass die bestehenden Nationalstaaten ihren Zusammenhalt durch ihre geographische Begrenzung, ethnische und kulturelle Einzigartigkeit und die Abgrenzung gegenüber anderen finden. Daher folgert er: „*We may live for quite a long time in a period of history in which a potential world community, failing to become actual, will give rise to global, rather than limited, conditions of international anarchy and in which the techniques of civilization will be used to aggravate the fury of conflict.*” A.a.O., 110. Vgl. Ders.: *The Illusion of World Government*, 22-26; Ders.: *The Structure of Nations and Empires*, 289.

⁹⁴ Er sieht neben ökonomischen Verflechtungen zwei minimale Kohäsionskräfte, i.e. die Angst vor Anarchie und die Andeutung einer Universalität moralischer Ideen, welche als Grundlage einer Weltgesellschaft nicht ausreichen. Niebuhr: *The Illusion of World Government*, 27; Ders.: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 111. 114f; Ders.: *The Structure of Nations and Empires*, 262. 294. Zu den abgelehnten Universalismusidealen vgl. seine Beschreibung der „*children of light*“ in Ders.: *The Children of the Light and the Children of Darkness*, 9-34.

⁹⁵ Niebuhr: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 121.

⁹⁶ Niebuhr: *A Critique of Pacifism*, 245. Vgl. Ders.: *The Irony of American History*, 327-329.

⁹⁷ Dieser gründe in der Universalität der moralischen Gemeinschaft: „*There is at least an inchoate sense of obligation to the inchoate community of mankind.*“ Niebuhr: *The Illusion of World Government*, 28; Vgl. Ders.: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 123.

⁹⁸ Niebuhr: *The Irony of American History*, 327f.

⁹⁹ Niebuhr: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 122.

¹⁰⁰ Er schreibt: „*If there is a ‚natural law‘ which is ‚self-evident‘ for all men, it certainly does not contain very much specific content [...].*“ Niebuhr: *The Illusion of World Government*, 28.

paradoxen Einschätzung betont Niebuhr die Wichtigkeit dieser Aufgabe im Licht der Liebe Christi und Hoffnung auf Vollendung.¹⁰¹

Krieg und Frieden

Niebuhrs Erwägungen zu Krieg und Frieden sind biographisch geprägt und zugleich Grundlage und Weiterführung der bisher dargestellten Dimensionen seines „*Christian realism*“. Niebuhr lebte in einer Zeit zahlreicher militärischer Konflikte: Erster und Zweiter Weltkrieg und v.a. der beginnende Kalte Krieg haben seine Konzeption des christlichen Realismus zutiefst geprägt. Biographisch lässt sich bei Niebuhr sehr deutlich eine Entwicklungslinie vom liberalen Pazifisten über sein Interesse an der Theologie des *social gospel* zum christlichen Realismus beobachten.¹⁰² 1927 zweifelt er noch, ob er auch Pazifist wäre, wenn er in einer weniger privilegierten Situation geboren worden wäre: Er nennt sich einen Pazifisten und stellt im nächsten Satz die Frage, wie die physischen Lebensbedingungen ohne physische Gewalt erhalten werden können.¹⁰³ Mit Blick auf den ersten Weltkrieg schreibt er 1928: „[...] *it [the war] created my whole worldview. It made me a child of the age of disillusionment. When the war started I was a young man trying to be an optimist without falling into sentimentality. When it ended [...] I had become a realist trying to save myself from cynicism.*“¹⁰⁴ Zu Beginn der 1930er Jahre setzt er sich kritisch mit den Machtverhältnissen in den nationalen sozialen und industriellen Konflikten sowie dem Hitler-Regime auseinander.¹⁰⁵ Immer drängt der Nutzen von Macht für die Durchsetzung von Gerechtigkeit in den Vordergrund. Im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg fordert Niebuhr um der moralischen Verantwortung der USA willen die Einmischung und äußert sich wiederholt und sehr scharf gegen den Pazifismus.¹⁰⁶ Diese Kritik verschärft sich im Lauf seines Lebens, wie das folgende Zitat zur Zeit des Koreakrieges deutlich macht: „*Pacifism as a measure of practical statesmanship means appeasement of a resolute foe, who hopes to expand his power without a general conflict. Pacifism in the realm of practical politics assumes that a little conflict is necessarily the beginning of a big one. The chances are that the best way of avoiding the big one is not to yield on the little one.*“¹⁰⁷ Im Zuge des Zweiten Weltkrieges und mit steigender Intensität während des Kalten Krieges greift Niebuhr auch das optimistische Vertrauen des Liberalismus auf Rationalität und Religion für eine gerechte Gesellschaft an. Scharf wehrt er sich gegen sentimentale oder naive „Kinder des Lichts“, die nach einer Ordnung von Eigeninteressen suchen, ohne dabei die Kraft des Egoismus oder des Machtstrebens zu berücksichtigen.¹⁰⁸ Er schreibt: „*The tragedies in human history [...] have*

¹⁰¹ A.a.O., 29. Seine paradoxe Haltung zur Entwicklung der weltweiten Gemeinschaft kommt in den folgenden Sätzen sehr klar zum Ausdruck: „The task of building a world community is man’s final necessity and possibility, but also his final impossibility. It is a necessity and possibility because history is a process which extends the freedom of man over natural process to the point where universality is reached. It is an impossibility because man is, despite his increasing freedom, a finite creature, wedded to time and place and incapable of building any structure of culture or civilization which does not have its foundations in a particular and dated locus. The world community, standing thus as the final possibility and impossibility of human life, will in actuality be the perpetual problem as well as the constant fulfillment of human hopes.“ Ders.: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 127.

¹⁰² Gustafson: Art. Reinhold Niebuhr, 471. Vgl. Tull: *Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr*, 34. Zur Einordnung Niebuhrs in die Just-War-Tradition vgl. Carlson: *Reinhold Niebuhr and the Use of Force*; Coll: *The Relevance of Christian Realism to the Twenty-First Century*; Pavlischek: *Reinhold Niebuhr, Christian Realism, and Just War Theory*; Schössler: *Reinhold Niebuhr*, 49-55.

¹⁰³ Niebuhr: *Why I am Not a Christian*, 1483. Vgl. Tull: *Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr*, 35.

¹⁰⁴ Niebuhr: *What the War did to my Mind*, 1161.

¹⁰⁵ Vgl. Tull: *Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr*, 35.

¹⁰⁶ Okey: *Responsibility, Humility, and Intervention*, 705. Vgl. z.B. Niebuhr: *Love and Justice*, 170f.

¹⁰⁷ Niebuhr: *Essays in Applied Christianity*, 312f.

¹⁰⁸ Niebuhr: *The Children of Light and the Children of Darkness*, 15. 24-29.

*not been caused by the criminals [...]; but by the good people who crucified him, by idealists who did not understand the strange mixture of self-interest and ideals which is compounded in all human motives [...].*¹⁰⁹

Trotz dieser Polemik weist er dauerhaft auf die Ambiguität des Krieges hin, der niemals ein „heiliger Krieg“ auf Seiten der Amerikaner sein kann, auch bezeugt er weiterhin seinen Respekt für pazifistische Gruppen.¹¹⁰ Er schreibt: *„It is not possible to build a community without the manipulation of power and that is not possible to use power and remain completely ‚pure‘. We must not have any easy conscience about the impurities of politics or they will reach intolerable proportions. But we must also find religious means of easing the conscience, or our uneasy conscience will tempt us into irresponsibility.*“¹¹¹ Die Grenze zwischen Machtausübung mit und ohne Gewalt (*violence*) ist für Niebuhr daher nicht einfach zu ziehen. Entscheidend sei vielmehr die Frage nach dem Handelnden¹¹² und der Blick auf diejenigen, die von dieser Ausübung von Gewalt profitieren oder darunter leiden¹¹³. Niebuhrs dauerhaft dialektisches Verhältnis zum Pazifismus bringt McKeogh treffend zum Ausdruck: *„While rejecting pacifism as a political strategy, Niebuhr persisted in appreciating pacifism as an ethical ideal.*“¹¹⁴ Im Sinne eines am Liebesgebot orientierten absoluten Pazifismus, der nicht in politische Kategorien übertragen werden kann, begrüßt Niebuhr pazifistische Tendenzen, während er ihn als politische und pragmatische Option ablehnt.¹¹⁵ Diese Spannung ist für Niebuhr wiederum eschatologisch orientiert: *„If the providence of God does not enter the affairs of men to bring good out of evil, the evil in our good may easily destroy our most ambitious effort and frustrate our highest hopes.*“¹¹⁶

Christlicher Realismus – Fazit und Ausblick

Lassen Sie mich auf der Grundlage der vorangegangenen Differenzierungen des Konzepts des Realismus abschließend einen Definitionsversuch des „christlichen Realismus“ wagen. Die Besonderheit des christlichen Realismus bei Niebuhr liegt in einer offenbarungstheologisch begründeten Verbindung politischer Analysen mit theologischen Grundannahmen. Der Grund für diese Verbindung liegt in der onto-theologischen Dimension seines Realismus: Weil Gottes Realität gegeben ist, muss diese in die Berücksichtigung aller Faktoren einer sozialen und politischen Situation des politischen Realismus mit einbezogen werden. Der in der Anthropologie formulierte *„sense of moral obligation“* ermöglicht die Verständigung über moralische Fragen und Niebuhrs Betonung der Sünde hält die Aufmerksamkeit für menschliche Fehlbarkeit und Begrenztheit wach. Orientierung bietet die eschatologische Dimension des Realismus durch das Liebesgebot und das Ideal der Bruderschaft, die zugleich auf die ausstehende und hoffnungsvoll zu erwartende göttliche Wirklichkeit verweisen.¹¹⁷ Im Sinne des angestrebten Ausgleichs der Mächte nach dem Kriterium einer eschatologisch orientierten Gerechtigkeit lautet daher die Grundfrage des christlichen Realismus, wie die

¹⁰⁹ Niebuhr: *Our Dependence is on God*, 333.

¹¹⁰ Tull: *Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr*, 36.

¹¹¹ Niebuhr: *American Power and World Responsibility*, 205. Vgl. Ders.: *The Irony of American History*, 5.

¹¹² Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*, 170. 240.

¹¹³ Niebuhr: *The Irony of American History*, 132. Vgl. Dávila: *The Contribution of Reinhold Niebuhr's ‚Moral Ambiguity‘*, 184f.

¹¹⁴ McKeogh: *Niebuhr's Critique of Pacifism*, 202. Diese umfassend zu analysieren, ist im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich. Vgl. dazu den genannten Aufsatz McKeogh mit weiteren Literaturhinweisen.

¹¹⁵ Niebuhr: *Christianity and Power Politics*, 11. 31; Ders.: *Niebuhr: Essays in Applied Christianity*, 312f.

¹¹⁶ Niebuhr: *Why the Christian Church is not Pacifist*, 118.

¹¹⁷ Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man (II)*, 256. 265. Dieses verbindet er mit dem Motiv des Königreiches Gottes, welches er als Ausdruck einer universalen Gesellschaft von Brüderlichkeit und Gerechtigkeit beschreibt. A.a.O., 245. 258.

Wahrheit über Gott (Singular!) zu all den anderen Realitäten (Plural!) passt, die wir kennen.¹¹⁸ Mit Niebuhrs Worten: „*Ideally, there should be a constant commerce between the specific truths, revealed by the various historical disciplines and the final truth about man and history as known from the standpoint of the Christian faith.*“¹¹⁹

Die vielfältigen Dimensionen des christlichen Realismus machen deutlich, dass es sich dabei nicht um eine statische, sondern um eine in sich dynamische Reflexionskategorie handelt. Diese lebt von der Beziehung und den Bezugnahmen der Realitäten aufeinander. Niebuhrs christlicher Realismus lässt sich daher am Treffendsten als relationale Kategorie beschreiben. Diese Beschreibung überwindet gängige unzureichende Komplexitätsreduktionen¹²⁰ des eingangs beschriebenen „Niebuhr-Revivals“ und somit einen ersten Schritt im Blick auf die zu Beginn formulierte Zielsetzung der Schärfung des christlichen Realismus.

Auf der konzeptionellen Ebene kann das Modell multidimensionaler Realitätsrelationen zum einen dazu beitragen, die Bezüge der Dimensionen des Realismus zu erhellen. Wie genau wirkt sich z. B. der anthropologische Realismus auf den politischen Realismus aus? Der in den eingangs zitierten Beiträgen aus den International Relations Studies gegebene Hinweis auf Niebuhrs Anthropologie und deren mahnender und schützender Wirkung vor falschem Triumphalismus reicht als Verhältnisbestimmung nicht aus. Wie hängen diese Facetten (nicht nur) theologisch zusammen und wie ist dieser Zusammenhang theologisch zu bewerten? Weiterführend muss auch Niebuhrs Eschatologie und ihre Bedeutung für die ethische Urteilsbildung in das relationale Gefüge eingebettet werden. Mit Biggar ist zu fragen, ob eine bleibende Verbindung von Freiheit und Verantwortung tatsächlich durchgehalten wird.¹²¹ Deutlich wird, dass keine Facette der niebuhrschen Konzeption aus ihrem genuin theologischen Zusammenhang gelöst und instrumentalisiert werden kann. Auch die seit Niebuhrs Zeit veränderte theologische Forschungslage muss dabei berücksichtigt werden.¹²²

Zum anderen stellt das Modell immer wieder die Frage, von welcher „Realität“ ein Realist eigentlich zu sprechen versucht. Im Licht welcher Realität soll was „realistisch“ eingeschätzt werden? Die Beschreibung als „relationalen Realismus“ bringt das Anliegen der Verbindung verschiedener Realitäten zum Ausdruck mit dem Ziel die Realitäten der Welt in Relation zur Realität Gottes zu interpretieren und zu bewerten.¹²³

Auf der Ebene der Urteilsbildung zeigt die relationale Erschließung zweierlei. Zum einen wird deutlich, dass eine relational orientierte Rekonstruktion des Realismus dessen Potential für die ethische Urteilsbildung freilegt. Der z. B. von Murray geäußerte Kritikpunkt, Niebuhrs Argumentation erschöpfe sich in reiner Beschreibung, verunmögliche ein moralische Urteil, ja führe in einen „*situationalism, in which the absoluteness of principle tends to get lost amid the contingencies of fact*“¹²⁴ greift zu kurz: Nach Niebuhr führt eine christliche realistische Urteilsbildung eben nicht in einen offenen ambigen Zustand, sondern zu klaren ethischen

¹¹⁸ Lovin: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 240f.

¹¹⁹ Niebuhr: Faith and History, 167.

¹²⁰ Als Beispiel sei nur Dávilas Definition des Realismus zitiert: “the understanding that all political activity will be tainted with self-interest and that the nature of humans places a limit on our imagination such as egoism, passions, prejudice, making social conflict inevitable“. Dávila: The Contribution of Reinhold Niebuhr’s ‘Moral Ambiguity’, 179.

¹²¹ Biggar: In Defence of War 12; Ders.: Behaving in Public, 4.

¹²² So ist mit Lovin festzuhalten, dass Niebuhr in einigen Punkten von der Forschung überholt ist, z.B. in der Vielfalt der biblischen Perspektiven oder der Annahme einer einheitlichen Weltsicht. Lovin: Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship, 501f. Vgl. Gilkey: On Niebuhr, 224.

¹²³ Im Anschluss muss die Anfrage konstruktivistischer Perspektiven zudem weiter gedacht werden, ob es sich dabei um Neudeutungen oder (Re-) Konstruktionen von Wirklichkeit handelt. Die Frage wäre dann, wessen Realitätskonstruktion auf wessen Realitätskonstruktion bezogen wird und wie unter diesen Bedingungen überhaupt Realitätsdeutung möglich sein kann.

¹²⁴ Murray: The Doctrine is Dead, 278. Vgl. a.a.O., 292.

Entscheidungsprozessen, die von der Beziehung der Realität Gottes auf menschliche Realitäten bestimmt ist. Niebuhr argumentiert situativ, aber nicht beliebig – vielmehr ist seine Urteilsbildung durch ihren Bezug auf die onto-theologische, offenbarungstheologische und eschatologische Realität geschärft.¹²⁵ Im Anschluss an Schössler kann Niebuhr eine dialektische Verhältnisbestimmung von Realismus und Idealismus bescheinigt werden: Realismus verhält sich nicht konfrontativ zu Idealismus, sondern hebt diesen in sich auf.¹²⁶

Zum anderen folgt aus dem dynamischen Modell multidimensionaler Realitätsrelationen, dass Niebuhrs Konzeption qua definitionem keine Möglichkeit zur Applikation seiner Überlegungen auf Fragen der Gegenwart bietet. Vielmehr verlangt er eine eigene Analyse der uns heute umgebenden Realitäten, unserer eigenen politischen und sozialen Situation. Niebuhrs Ansatz führt Lovin bedenkenswert als Machtbalance zwischen wirtschaftlichen, kulturellen, politischen und religiösen Mächten als „*pluralistic Christian realism*“ fort. Er schreibt: „*The practical task for Christian realists, then, is to work to make sure that all of the basic institutions of government, business, religion, and culture are healthy and powerful, but also to make sure that none of them is powerful enough to set the terms for all the rest.*“¹²⁷ Niebuhr stellt uns vor die Frage, wie diese Aufgabe heute in den uns jeweils umgebenden Gesellschaften mit ihren je spezifischen ethischen Herausforderungen erfüllt werden kann. Dies gilt auch für das hier im Vordergrund stehende Thema „Krieg und Frieden“. Wenn Niebuhrs christlicher Realismus als Modell multidimensionaler Realitätsrelationen verstanden wird, können z.B. Niebuhrs Analysen des Vietnam- und Koreakriegs nicht einfach mit dem „*global war against terrorism*“ parallelisiert werden, wie es in der Forschung stellenweise geschieht.¹²⁸ Parallelen z.B. in der Dualität des Weltbildes scheinen auf der Hand zu liegen, bedürfen jedoch differenzierter Analysen. Daraus kann sich in Folge eine sehr unterschiedliche Bewertung der jeweiligen Legitimitäten ergeben. Möglicherweise muss dabei Niebuhrs Stellung zur Theorie des gerechten Krieges neu bestimmt werden.¹²⁹ Niebuhrs Ausführung zur den Chancen und Grenzen globaler Weltordnungen sollten dabei mit berücksichtigt werden. In Deutschland kann Niebuhr als Gesprächspartner in der Frage dienen, ob angesichts der hohen lebensweltlichen Relevanz des „realistischen Paradigmas“ friedensethische Positionen, insbesondere der Pazifismus, in politische Debatten eingebracht werden können. Ein derart an Niebuhr geschärfter Begriff des christlichen Realismus kann in der breiten und oft unscharfen Debatte um die „Realismen“ dieser Welt als Instrument dienen, Konturen zu klären und Position zu beziehen.

References

Biggar, Nigel: *Behaving in Public. How to Do Christian Ethics*. Grand Rapids 2011.

———: *In Defence of War*. Oxford 2013.

Carlson, John D.: *Is There a Christian Realist Theory on War and Peace? Reinhold Niebuhr and Just War Thought*. *Journal of the Society of Christian Ethics* 28.1 (2008), 133-161.

———: *Reinhold Niebuhr and the Use of Force*. In: Harries, Robert; Platten, Stephen (Hg.): *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*. Oxford 2010, 183-201.

———: *The Morality, Politics, and Irony of War. Recovering Reinhold Niebuhr's Ethical Realism*. *Journal of Religious Ethics* 36.4 (2008), 619-651.

¹²⁵ Niebuhr: *Love, Justice and the Question of Natural Law*, 177.

¹²⁶ Nach Schössler verstehe Niebuhr „realistische und moralistische Hintergrundpositionen dialektisch – als widersprüchliche Einheit“. Schössler: *Reinhold Niebuhr*, 47. Vgl. a.a.O., 37f. 42.

¹²⁷ Lovin: *Reinhold Niebuhr*, 63.

¹²⁸ Von den o.g. vgl. Carlson: *The Morality, Politics, and Irony of War*.

¹²⁹ Zur Einordnung Niebuhrs in die „just-war tradition“ vgl. Carlson: *Is there a Christian Realist Theory of War and Peace?*; Elshtain: *Just War against Terror*, 106-111; McKeogh: *The Political Realism of Reinhold Niebuhr*, 148-53.

- Childress, James F.: Reinhold Niebuhr's Critique of Pacifism. *Review of Politics* 36.4 (1974), 467-495.
- Coll, Alberto R.: The Relevance of Christian Realism to the Twenty-First Century. In: Patterson, Eric (Hg.): *Christianity and Power Politics Today. Christian Realism and Contemporary Political Dilemmas*. New York 2008, 21-52.
- Dahm, Karl-Wilhelm: Reinhold Niebuhr. In: Greschat, Martin (Hg.): *Die neueste Zeit IV. Gestalten der Kirchengeschichte Band 10/2*. Stuttgart 1986, 205-224.
- Dávila, María T.: The Contribution of Reinhold Niebuhr's 'moral ambiguity' to Contemporary Discussions on the Morality of Intervention and the Use of Force in a Post-Cold War World. *Political Theology* 2.5 (2004), 177-199.
- Donnelly, Jack: *Realism and International Relations*. Cambridge 2000.
- Drezner, Daniel W.: The Realist Tradition in American Public Opinion. *Perspectives on Politics* 6.1 (2008), 51-70.
- Elie, Paul: A Man for All Reasons. *The Atlantic Monthly* 300 (2007), 82-96.
- Elshtain, Jean Bethke: *Just War against Terror. The Burden of American Power in a Violent World*. New York 2003.
- Gilkey, Langdon: *On Niebuhr. A Theological Study*. Chicago 2001.
- Gustafson, James M.: Art. Karl Paul Reinhold Niebuhr. *Theologische Realenzyklopädie (Studienausgabe) Band 24*. Berlin 2000, 470-473.
- Harland, Gordon: *The Thought of Reinhold Niebuhr*. New York 1960.
- Harries, Robert; Platten, Stephen (Hg.): *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*. Oxford 2010.
- Hauerwas, Stanley: *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*. Grand Rapids 2001.
- Jacobs, Andreas: Realismus. In: Schieder, Siegfried/Spindler, Manuela (Hg.): *Theorien der internationalen Beziehungen*. Opladen 2003, 35-60.
- Lange, Dietz: *Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs*. Gütersloh 1964
- Lee, Wang Y.: A Pragmatic Case against Pragmatic Theological Realism. *The Heythrop Journal* 50.3 (2009), 479-494.
- Lovin, Robin W.: *Christian Realism and New Realities*. New York 2008.
- : Christian Realism for the Twenty-first Century. *Journal of Religious Ethics* 37.4 (2009), 669-682.
- : *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*. Cambridge ²1997.
- : Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship. *Journal for Religious Ethics* 31.3 (2003), 489-505.
- : *Reinhold Niebuhr*. Nashville 2007.
- Markham, Ian: Distinguishing Hope from Utopian Aspiration. Revisiting Reinhold Niebuhr. In: Harries, Robert; Platten, Stephen (Hg.): *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*. Oxford 2010, 129-140.
- Marquard, Reiner: Zwischen Realismus der Barmherzigkeit und gesellschaftlicher Entsolidarisierung. *Präimplantationsdiagnostik im Dilemma*. *Deutsches Pfarrerberblatt* 110.12 (2010), 635-640.
- McCorkle, Mac: On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr. In: Harries, Robert; Platten, Stephen (Hg.): *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*. Oxford 2010, 18-41.
- McKeogh, Colm: Niebuhr's Critique of Pacifism. In: Rice, Daniel F. (Hg.): *Reinhold Niebuhr*

- Revisited. Engagements with an American Original. Grand Rapids 2009, 201-221.
- : The Political Realism of Reinhold Niebuhr. A Pragmatic Approach to Just War. Basingstoke 1997.
- Molloy, Sean: The Hidden History of Realism. A Genealogy of Power Politics. Basingstoke 2006.
- Morgenthau, Hans J.: The Evil of Politics and the Ethics of Evil. *Ethics* 56.1 (1945), 1-18.
- Müller, Tim B.: Morgentau des Realismus. *Internationale Politik* 11-12 (2004), 163-166.
- Murray, Alastair J.H.: Reconstructing Realism. Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics. Edinburgh 1997.
- Murray, John Courtney: The Doctrine is Dead. The Problem of the Moral Vacuum. In: Ders.: We Hold These Truths. New York 1960, 275-294.
- Niebuhr, Reinhold: A Critique of Pacifism. In: Ders.: Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr. Edited by D. B. Robertson. Philadelphia 1957, 241-247.
- : American Power and World Responsibility. In: Ders.: Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr. Edited by D. B. Robertson. Philadelphia 1957, 200-205.
- : An Interpretation of Christian Ethics. New York 1979.
- : Augustine's Political Realism. In: Ders.: Christian Realism and Political Problems. New York 1953, 119-146.
- : Christian Faith and Natural Law. In: Ders.: Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr. Edited by D.B. Robertson. Philadelphia 1957, 46-56.
- : Christian Realism and Political Problems. New York 1953.
- : Christianity and Power Politics. New York 1940.
- : Editorial. *Christianity and Society* 8.1 (1942), 3-10.
- : Essays in Applied Christianity. New York 1959.
- : Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History. New York 1949.
- : Faith and the Empirical Method in Modern Realism. In: Ders.: Christian Realism and Political Problems. New York 1953, 1-14.
- : Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr. Edited by D. B. Robertson. Philadelphia 1957.
- : Love, Justice and the Question of Natural Law. In: Davis, Harry R.; Good, Robert C. (Hg.): Reinhold Niebuhr on Politics. New York 1960, 163-179.
- : Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics. Louisville 2001.
- : Our Dependence is on God. In: Ders.: Essay in Applied Christianity. Edited by D. B. Robertson. New York 1959, 331-340.
- : The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its traditional Defenders. Neuauflage der Ausgabe London 1944 mit einer neuen Einleitung von Gary Dorrien. Chicago 2011.
- : Love and Law in Protestantism and Catholicism. In: Ders.: Christian Realism and Political Problems. New York 1953, 147-174.
- : The Irony of American History. New York 1952.
- : The Illusion of World Government. In: Ders.: Christian Realism and Political Problems. New York 1953, 15-31.

- : The Nature and Destiny of Man. I. Human Nature. New York 1941.
- : The Nature and Destiny of Man. II. Human Destiny. New York 1943.
- : Theology and Political Thought in the Western World. *The Ecumenical Review* IX.3 (1957), 253-262.
- : What the War Did to My Mind. *The Christian Century* 45 (1928), 1161-1163.
- : Why I am Not a Christian. *The Christian Century* 44 (1927), 1482-1483.
- : Why the Christian Church is not Pacifist. In: Brown, Robert M. (Hg.): *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Address*. New Haven 1986, 102-119.
- Obama, Barak: Remarks by the President at the Acceptance of the Nobel Peace Prize. <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-acceptance-nobel-peace-prize> (letzter Zugriff am 11.07.2014).
- Okey, Stephen: Responsibility, Humility, and Intervention. A Niebuhrian Assessment of 'The responsibility to protect'. *Political Theology* 6.14 (2013), 699-720.
- Patterson, Eric (Hg.): *Christianity and Power Politics Today. Christian Realism and Contemporary Political Dilemmas*. New York 2008.
- Pavlishcek, Keith: Reinhold Niebuhr, Christian Realism, and Just War Theory. A Critique. In: Patterson, Eric (Hg.): *Christianity and Power Politics Today. Christian Realism and Contemporary Political Dilemmas*. New York 2008, 53-71.
- Rice, Daniel F. (Hg.): *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*. Grand Rapids 2009.
- Schneider-Flume, Gunda: Der Realismus der Barmherzigkeit in der Gesellschaft. *Theologische Literaturzeitung* 130.7/8 (2005), 727-740.
- Schockenhoff, Andreas: Realistische und zugleich werteorientierte Außenpolitik. Rede zur Haushaltsberatung. Auswärtiges Amt. <https://www.cducsu.de/themen/aussen-europa-und-verteidigung/realistische-und-zugleich-werteorientierte-aussenpolitik> (letzter Zugriff am 16.07.2014).
- Schössler, Dietmar: Reinhold Niebuhr. Sein Leben und Werk. In: Ders.; Plathow, Michael (Hg.): *Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs. Transatlantische Beziehungen Band 1*. Wiesbaden 2013, 13-58.
- ; Plathow, Michael (Hg.): *Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs. Transatlantische Beziehungen Band 1*. Wiesbaden 2013.
- Siedschlag, Alexander (Hg.): *Realistische Perspektiven internationaler Politik*. Opladen 2001.
- : Wie realistisch ist ethische Außenpolitik – wie ethisch ist realistische Außenpolitik? www.esci.at/eusipo/DVPW-Vortrag_Realismus_und_Ethik.pdf (Zugriff am 15.07.2014).
- Sonderegger, Katherine: The Character of Christian Realism. *Scottish Journal of Theology* 57.4 (2004), 451-465.
- Strub, Jean D.; Grotefeld, Stefan (Hg.): *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und rechtem Krieg. Paradigmen der Friedenethik im Diskurs*. Stuttgart 2007.
- Tull, James E.: Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr. *Faith and Mission* 4.1 (1986), 27-40.
- Wehowski, Stefan: Realismus der Werte. <http://cdn3.journal21.ch/der-realismus-der-werte> (letzter Zugriff am 16.07.2014).
- Wellman, David J.: Niebuhrian Realism and the Formation of US Foreign Policy. *Political Theology* 1.10 (2009). S. 11-29.
- Williams, Michael C. (Hg.): *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*, Oxford 2007.

Yoder, John H.: Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. *Mennonite Quarterly Review* 2 (1955), 101-117.

Zeindler, Matthias: Reinhold Niebuhr (1892-1971). Christlicher Realismus in Zeiten der Krise. In: Hofheinz, Marco; Zeindler, Matthias (Hg.): *Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert*. Zürich 2013, 101-123.

„Si vis pacem, para pacem.” Versöhnungs- und rechtsethische Impulse der Friedensethik Karl Barths im Blick auf die Legitimität humanitärer Interventionen

Dennis Schönberger

Institut für Theologie und Religionswissenschaft
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover, Germany

dennis_schoenberger@web

Abstract

Der vorliegende Text (leicht verändert u. erweitert) wurde erstmals am 22.8.2014 auf der 51. Jahrestagung der Societas Ethica in Maribor (“The Ethics of War and Peace”) vorgetragen und setzt sich mit der Friedensethik Karl Barths auseinander. Diese liefert nach Ansicht des Autors eine theologisch verantwortliche Grundlage zur Bewertung der Frage der Legitimität humanitärer Interventionen, die rechtlich wie ethisch umstritten ist.

Barths Friedensethik findet zu dieser heiklen Frage insofern eine Antwort, als dass sie die Friedens- der Kriegsfrage vorordnet, und also den Begriff der humanitären Intervention transparent werden lässt. Barth kommt es auf die versöhnungs- und rechtsethischen Perspektiven des in Christus verbürgten Gottesfriedens an, womit er sich nicht nur gegen diverse friedensethische Prinzipialismen abgrenzt, sondern seinen Fokus auch ganz auf die wirklichkeitserschließende Kraft der Versöhnung legt – mitsamt ihren ethischen Implikationen und Konkretionen.

Keywords: Krieg, Frieden; Friedensethik; Humanitäre Intervention; Karl Barth; Versöhnung; Christologie; Naturrecht; Nothilfe; bellum iustum; pax iusta; Menschenrechte, Rechtsethik; „Islamischer Staat“; Rüstungsexporte

Zur Versachlichung der Kriegsfrage im Anschluss an Karl Barth

Der Blick nach Israel-Palästina, in die Ost-Ukraine oder in den Nord-Irak zeigt, dass wir in kriegerischen Zeiten leben. Die Kriegsfrage hat nach dem Ende des Kalten Krieges nicht an Relevanz eingebüßt, im Gegenteil: Wir sind „mehr als je genötigt“, den Krieg als „praktisch und theoretisch brennende Frage ernst zu nehmen“¹. Doch wie weit darf dieses Ernstnehmen gehen? Soweit, dass wir angesichts massiver Menschenrechtsverletzungen – etwa den Terror des „Islamischen Staates“ (IS) – Militärinterventionen (vorbehaltlos) bejahen? Dieser Frage wenden wir uns später zu. Zuerst ist Barths Friedensethik an der Reihe.

Barths Ernstnehmen der Kriegsfrage bedeutet für ihn vor allem ein Ernstmachen mit dem *Frieden*, denn der Frieden ist der „Ernstfall“. Deshalb lässt sich die Frage nach der Legitimität humanitär begründeter Militärinterventionen nicht an der Frage entscheiden, unter welchen Bedingungen Krieg legitim ist, sondern unter welchen Bedingungen Frieden möglich wird. Im Anschluss an Karl Barth geht es uns um eine theologische Versachlichung der Kriegsfrage im Sinne einer Gewissenschärfung.

Barths Friedensethik läuft auf eine radikale Desillusionierung des Krieges hinaus. Dass er de facto zur Wurzel der Kriegsfrage vordringt, ist daran zu erkennen, dass er den theologisch tieferliegenden Grund der Kriegsbejahung in einer „Entartung der kirchlichen Eschatologie“ erblickt, die die „Gegebenheiten dieser Welt überschätzt und missdeutet“². Kriegshetze und Kriegshysterie sind für Barth mit der neutestamentlichen Lebenserkenntnis der Parusie Christi unvereinbar³, schließlich bedeutet der Anbruch der Gottesherrschaft das „Ende der widerstandslos ausgeübten und widerspruchslos hingenommenen Herrschaft der Gegebenheiten, der Lebensordnungen und der Geschichtsmächte“ und damit auch das Ende der „fixen Idee von der Notwendigkeit und Heilsamkeit der Gewalt“⁴. In *Friedenszeiten* stellt sich die Kriegsfrage als Frage danach, wer der Herr über unser Leben ist: (irgend)ein Allvater πόλεμος oder der Vater Jesu Christi, der „Gott des Friedens“ (1Kor 14,33)?

Da Barth den Frieden als das Normale bzw. Normierende betrachtet, wird der Schwerpunkt der folgenden Ausführungen auf der Exegese der „banal anmutenden, aber doch unerhört schwierig umzusetzenden Maxime“⁵: „Si vis pacem, para pacem“: Wenn du Frieden willst, so bereite Frieden vor, liegen⁶. Indem Barth begründungstheoretisch mit dem Frieden und nicht, wie in der Tradition weithin üblich, mit dem Krieg einsetzt, stellt er die versöhnungs- und die rechtsethischen Perspektiven theologischer Friedensethik ins Zentrum seiner Argumentation. Diese gilt es nachzuzeichnen, um danach zum Grenzfall, dem Krieg, überzugehen und in dem Zusammenhang auf das ethische Dilemma der humanitären Interventionen.

Ernstfall Frieden

Barths Friedensethik ist christologisch grundgelegt und erwehrt sich damit jeder politischen oder philosophischen Vereinnahmung. Ihre Aktualität besteht aber gerade darin, dass sie über Prinzipialismen wie den Positivismus und das Naturrechtsdenken auf der einen und über den Bellizismus und Pazifismus auf der anderen Seite hinausgelangt und somit einen theologisch wegweisenden, ja innovativen Ansatz in den gegenwärtigen Friedensdiskurs einbringt.

¹ K. BARTH: KD III/4, 515.

² A.a.O., 520.

³ A.a.O., 521.

⁴ Ders.: KD IV/2, 618.621.

⁵ M. HOFHEINZ: „Ernstfall Frieden“, 11.

⁶ Vgl. K. BARTH: KD III/4, 525.

Frieden und Versöhnung – die ekklesiale Perspektive: die Wirklichkeit der in Christus geschehenen Versöhnung als Fundament friedensethischer Aussagen

Friedenserkenntnis ist für Barth zuallererst Christuserkenntnis. In Christus ereignet sich die Versöhnung der Welt mit Gott (2Kor 5,19) als die allen anderen Wirklichkeiten überlegene Wirklichkeit. Sie triumphiert auch über die ‚Realität‘ Krieg. Aufgrund der Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi greift die Versöhnung auf das menschliche Leben über, das heißt, dass Christus „unser Friede“ (Eph 2,14) wird. Am personifizierten Gottesfrieden scheiden sich die Geister und darum ist Barths Friedensethik eminent ideologiekritisch.

Gottes Ja zum Menschen in Christus gebietet den Schutz menschlichen Lebens.⁷ Das zeigt: Christologie ist für Barth kein abstraktes Prinzip, sondern in ihr erweist sich Christus als der in seinem Geist gegenwärtig wirksame Herr. Er ist kein historisch erledigtes Faktum, sondern als Auferstandener und Erhöhter Christus praesens.⁸ Sein Herrsein erstreckt sich ausnahmslos auf alle Lebensbereiche und deswegen hat der Christusglaube eine „wirklichkeitserschließende Bedeutung“⁹: als wahrer Mensch ist Christus „aller Menschen Mitmensch“¹⁰, als wahrer Gott verkörpert er den Frieden Gottes und beruft Menschen zu Friedensstiftern (Mt 5,9).

Barth liegt daran, Frieden nicht als fromme Utopie, sondern als neuschöpferische Realität zu begreifen¹¹, die Freund-Feind-Dichotomien (Carl Schmitt) entgegentritt¹². Hier kommt die kirchliche Verkündigung ins Spiel. Als Subjekt ethischer Urteilsbildung richtet sie an Staat und Gesellschaft ein eindeutiges Friedenszeugnis aus¹³, schließlich bezeugt sie die in Christus geschehene Versöhnung der Welt mit Gott. Barths christologisch grundgelegte Friedensethik ist im Rahmen einer kirchlichen Ethik expliziert, schließt sich aber nicht ins Ghetto ekklesialer Selbstbetrachtung ein, sondern ist der Welt zugewandt. Die Friedensethik als kirchliche Ethik spricht sich *für* Friedenserziehung, *gegen* „hetzerische Hysterie“¹⁴ aus: dem Frieden „dient sie da, wo sie die Wirklichkeit der Versöhnung benennt und bezeugt, dass Frieden da verstanden ist, wo verstanden ist, dass Gott als Versöhner handeln darf“¹⁵. Dass Barths Friedensethik nun nicht am Reißbrett entworfen wurde, sondern lebensnah ist, illustriert das folgende Beispiel:

In seinem 1945 kurz vor Kriegsende gehaltenen Vortrag „Die Deutschen und wir“ weigert Barth sich, die von Carl Schmitt propagierte Freund-Feind-Unterscheidung¹⁶ als grundsätzlich notwendig anzuerkennen¹⁷. Als entschiedener Gegner des NS-Regimes geht es Barth im Vortrag um das „erste neue Wort“ gegenüber dem geschlagenen Deutschland und dies erste

⁷ Vgl. K. BARTH: KD III/4, 453-538.

⁸ Vgl. M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 86.

⁹ Ebd.

¹⁰ W. KRECK: Grundfragen der Ekklesiologie, 131f.

¹¹ Vgl. D. SCHÖNBERGER: Gemeinschaft mit Christus, 54f.

¹² Vgl. K. BARTH: KD III/4, 521.

¹³ Vgl. a.a.O., 522.

¹⁴ M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 632-642.

¹⁵ Ders.: „Ernstfall Frieden“, 22f.

¹⁶ C. SCHMITTS ontologische Freund-Feind-Dichotomie (vgl. Ders., Der Begriff des Politischen, 28-32), die den Feind bewusst verschleiert (R. SOBEHART, Die Begriffe „Freund“ und „Feind“ im Werk von Carl Schmitt, a.a.O., 315 weist nach, dass SCHMITTS Feinde Juden und Liberale sind), besitzt insofern Aktualität, als dass der ehemalige amerikanische Präsident George W. Bush bei seiner 2002 gehaltenen Rede zur Lage der Nation die Länder Iran, Irak und Nordkorea als „Axis of Evil“ bezeichnete und damit nicht nur den islamistischen Terrorismus, sondern auch den Islam als Feind der Demokratie bezeichnete (vgl. dazu besonders georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html, Stand: 02.11.2014).

¹⁷ Vgl. M. HOFHEINZ: Gottesfreund – Menschenfreund, 412.

Wort ist ein Wort des Evangeliums und nicht des Gesetzes und lautet: „Ihr seid unsere Freunde.“¹⁸

Barth weiß sehr wohl um die offenen Schweizerischen Feindseligkeiten gegenüber den Deutschen.¹⁹ Er fordert die Schweizer darum auch nicht auf, ihre deutschen Feinde zu lieben, sondern deren Freunde zu sein²⁰, denn Freundschaft ist mehr als Feindesliebe: Freundschaft wurzelt in der Versöhnung²¹. Barth liegt daran, Menschen als mit Gott *versöhnte* Menschen anzusprechen. Bezogen auf die damalige Situation bedeutet das: es geht um eine „Anrede, die die Angeredeten als Partizipanten an dieser Wirklichkeit, spricht: als Freunde, anspricht“²².

Die Bezeugung der Universalität der Versöhnung destruiert Freund-Feind-Dichotomien. Politisch gesehen geht es darum, dass Freundschaft das Resultat ehemaliger Feindschaft ist.²³ „Vergebung“ ist für Barth ein politischer Begriff, wobei er einige Verstehenshürden aus dem Wege räumt. Im deutschen Politikverständnis tritt Vergebung bloß als zwischenmenschliches Phänomen in den Blick, denn in Deutschland ist Politik traditionell Machtpolitik. Barth weist an dieser Stelle auf Max Webers Verständnis der Politik als „Kampf um Macht“ und „agonale Selbstbehauptung“²⁴ hin. Im Gegensatz dazu stellt die Politik für Barth ein „notwendiges und unausweichliches Implikat einer grundstürzenden Theologie“²⁵ dar, in deren Mittelpunkt die Versöhnung der Welt mit Gott steht. Der Staat hat sich nicht als ein souveräner Machtstaat zu gerieren, sondern ist von der Kirche daran zu erinnern, dass seine Aufgabe darin besteht, den Frieden so zu gestalten, dass er dem Leben (der Menschen) dient, spricht: Krieg fernhält.²⁶ Die Freundschaftskategorie ist darum die versöhnungsethische Pointe der Friedensmaxime „Si vis pacem, para pacem“. Dies ist für die Frage nach der Legitimität humanitärer Interventionen insofern relevant, als dass „freundschaftliche Beziehungen zwischen den Nationen zu den zentralen Prinzipien“ der UN-Charta gehören.²⁷ Wir werden noch einmal darauf zu sprechen kommen.

Frieden und Gerechtigkeit – die rechtsethische Perspektive: Gottes Gebot als „Jen-seits“ von Naturrecht und Positivismus

Für Barths Friedensethik ist es charakteristisch, dass die Wirklichkeit der Versöhnung Gottes Gerechtigkeit in sich schließt. In einer gerechten Lebensordnung für alle findet sie rechtsstaatlich ihren Niederschlag. Was aber bedeutet gerechter Frieden?

Die Frage nach Recht und Gerechtigkeit hängt bei Barth mit der Frage nach *Gottes Gebot* zusammen. Gerecht ist, was gebotskonform ist. Das Gebot Gottes ist weder eine abstrakte Vorschrift oder ein weltfremdes Prinzip noch irgendeine theonome Bevormundung, sondern Offenbarung der guten Weisung Gottes. Aufgrund der Gnadenwahl Gottes, dem Evangelium in nuce, ist Christus sowohl Gebot gebender Gott, als auch der Erfüller des Gebotes Gottes, er ist der „Seins- und Erkenntnisgrund“ der Willens und Wortes Gottes.²⁸ Was folgt nun daraus für die Friedensethik?

Gottes Gebieten meint nicht Zwang, sondern Freiheit: Freiheit für Gott und Freiheit für den Nächsten, *geBundene*, *verAntwortliche* Freiheit.²⁹ Sie entspricht der Freiheit Gottes (analogia

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. a.a.O., 413f.

²¹ Vgl. a.a.O., 414.

²² Ebd.

²³ Vgl. a.a.O., 415.

²⁴ Vgl. a.a.O., 415f.

²⁵ A.a.O., 416.

²⁶ Vgl. K. BARTH: KD III/4, 524.

²⁷ M. HOFHEINZ: Gottesfreund – Menschenfreund, 405.

²⁸ Ders.: Er ist unser Friede“, 428-430.

²⁹ Vgl. D. SCHÖNBERHER: Gemeinschaft mit Christus, 370f.

fidei), woraus für die Friedensethik folgt, dass das Friedenstiften die menschliche Antwort auf Gottes Friedenshandeln ist; weder die Kirche noch der Einzelne kann dieses Handeln verwirklichen. Das ist allein Gottes Sache. Beide dürfen und sollen den Gottesfrieden aber bezeugen. Das Friedenszeugnis der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft bleibt nun nicht bei Worten stehen, sondern schreitet zur Tat. Das heißt dann vor allem, dass sich Kirche für eine „soziale, rechtsstaatliche Demokratie“ einsetzt, die eine Rechts-, Freiheits- und Friedensordnung einschließt.³⁰ Frieden ist die „Frucht der Gerechtigkeit“ (Jes 32,17).

Barths Friedensethik steht ganz unter dem Eindruck nicht vorletzter, sondern letzter Dinge, nämlich der Zukunft Gottes. Sie gestaltet sich gebotsethisch und nicht prinzipienethisch. Gegenüber einem abstrakten ‚Müssen‘ in Sachen Krieg und Frieden grenzt er sich ab. Gottes Gebot befreit Menschen zu Friedensstiftern. Sie dürfen (!) sich am Prozess des Friedens – für Barth vor allem des Völkerfriedens³¹ – beteiligen. Barths Ja zum Frieden ist Ausdruck der *libertas christiana*. Sie bewährt er in der Auseinandersetzung um eine entweder naturrechtliche oder positivistische Begründung des Friedens.

Laut Barth vermag ein Naturrecht die theologische Ethik genausowenig zu begründen wie ein Recht, das jedwede Ethik substituiert.³² Frieden, der das Prädikat „gerecht“ verdient, ebnet das Gebot Gottes nicht naturrechtlich ein. Das hieße Jesus Christus einebnen. Geriert sich das Naturrecht als überpositives Recht, so konkurriert es mit dem in Christus verwirklichten und verbürgten Recht Gottes. Deshalb relativiert Barth das Naturecht, er setzt es in Beziehung zu Christus, um es im gebotsethischen Rahmen neu zu formulieren. Die *ius ad bellum*-Kriterien der klassischen *bellum iustum*-Lehre rezipiert Barth eklektisch und deutet sie als heuristische Hilfsmittel zur Erkenntnis des Willens Gottes. Obgleich die Kriterien vernünftig sind, sind sie mit Gottes Gebot nicht identisch. Eine Identität zwischen Gottes Gebot und Vernunftgründen kann zu einer „Nostrifikation“ Gottes führen.³³ Die Kreuzzugsdoktrin „*Deus vult!*“ stellt dies anschaulich unter Beweis.³⁴

Die rechtsethische Pointe der Barthschen Friedensethik ist, dass der Positivismus und das Naturrecht den Blick auf Jesus Christus nicht zu trüben vermögen. Gewiss sucht der Frieden das Recht. Barth würdigt das Naturrecht denn auch als ein dem ‚gesunden Menschenverstand‘ einleuchtendes Vernunftrecht. Doch Recht ist seines Erachtens nicht außerhalb des Gebotes Gottes (*extra Christum*) zu suchen, sondern ausschließlich in *Christum*. Genausowenig ist es eigenmächtig zu setzen. In Christus ist Gottes Recht auf den Menschen gesetzt. Wenn aber Recht nicht ohne Ethik auskommt, wie ist es dann zu erklären, dass Barths Friedensethik kein prinzipielles Nein zum Krieg inkludiert?

Grenzfall Krieg: Zur Nohilfe und zur ethischen Beurteilung humanitärer Interventionen am Beispiel der Debatte um Waffenlieferungen an Kurden

Der Grenzfall bedeutet für Barth kein Zurückgehen hinter seinen Grundsatz „*Si vis pacem, para pacem*“. Die Kirche hat den Frieden zu bezeugen. Sie lebt aber, so Barth unmissverständlich, „in diesem Äon, sie hat also nicht den Auftrag, zu verkündigen, daß der Krieg prinzipiell vermeidlich ist, wohl aber hat sie auch in diesem Äon den Auftrag, sich der satanischen Lehre entgegenzustellen, daß der Krieg prinzipiell unvermeidlich und also prinzipiell gerechtfertigt sei, daß es in diesem Äon nicht anders sein könne und also in Ordnung gehe, wenn es immer

³⁰ M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 455.

³¹ Vgl. K. BARTH: KD III/4, 526.

³² Vgl. M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 592f.

³³ Vgl. dazu insgesamt a.a.O., 475-490.

³⁴ Während in vorkonstantinischer Zeit „Fremdheit der Gemeinde gegenüber der Welt des Krieges und der Kriegführung“ geherrscht hat, hat seit Konstantin ein „Umschwenken zur Bejahung“ des Krieges eingesetzt, das nicht nur zur theologischen Begründung des gerechten Krieges (Augustin) geführt hat (K. BARTH: KD III/4, 521), sondern auch zum Wegbereiter der Kreuzzüge geworden ist.

wieder Krieg gebe“³⁵. Barths prinzipielles Ja zum Frieden widerspricht dem nichtprinzipiellen Nein zum Krieg nicht, denn bellizistische und pazifistische Prinzipialismen erhalten eine klare Absage. Barth spricht von der ruhigen Vernunft, die Krieg zwar nicht prinzipiell, jedoch praktisch für weithin vermeidbar hält.³⁶ Die ruhige Vernunft weiß, dass Gottes Friede höher ist als menschliche Vernunft (Phil 4,7) und sie sieht deshalb den Krieg „nicht einfach außerhalb aller Möglichkeit“³⁷.

Man darf nicht vergessen, dass Barths Friedensethik im Kontext seiner Auslegung des 6. Gebots steht, also für den Schutz des Lebens optiert³⁸: „Die Möglichkeit, dass Gott (...) Töten gebietet, wird nicht einfach vorausgesetzt, sondern es muss (...) für jedes ethische Problem (...) neu theologisch exploriert werden, ob es sich bei der Möglichkeit eines solchen Gebietens um eine mögliche oder unmögliche Möglichkeit handelt.“³⁹ Während für Barth die Euthanasie eine unmögliche Möglichkeit ist, kann Krieg als ein „gebotener Notstand“ eine mögliche Möglichkeit sein.⁴⁰ Er muss jedoch immer auf die Inkarnation bezogen bleiben. Durch Gottes Menschwerdung in Christus ist jedes menschliche Leben in besonderer Weise ausgezeichnet, ja gewürdigt, das heißt: schutzbedürftig. Die Inkarnation verschärft den ultima ratio-Charakter des „Grenzfalls“⁴¹ Krieg.

Barths Friedensethik kennt zwei Fälle eines gebotenen Kriegseinsatzes: Selbstverteidigung und Nothilfe.⁴² Beide sind „abnormale Notstände“⁴³, doch wo der integrative Zusammenhang von Frieden, Recht und Freiheit auf diese Notstände angewendet wird, da erscheint bspw. die Verteidigung der Tschechoslowakei (1938) als ein erzwungener Notfall, der zum Widerstand berechtigt⁴⁴ und da wird die Invasion der Alliierten in der Normandie (1944) zu einer faktisch erforderlichen Polizeimaßnahme. Beiden Notfällen liegt ein recht eng gefasstes Notwehrrecht zugrunde.⁴⁵ Barth ist jedoch kein bellum iustum-Apolog, im Gegenteil: der Wille zu einem gerechten Krieg ist für ihn nur als „Akt des Gehorsams gegen Gottes Gebot gerecht“ und also nur als Akt des Glaubens kräftig, beinhaltet jeder Krieg doch immer das Schuldigwerden aller Beteiligten.⁴⁶ Wird die Dimension der Schuld in der aktuellen Interventionsdebatte gesehen?

Der Blick in die neuere Interventionsliteratur zeigt, dass humanitäre Intervention rechtlich wie ethisch sehr kritisiert wird.⁴⁷ Selbst da, wo sie nicht als aussichtslos angesehen wird, wird sie als Notfall⁴⁸ betrachtet, was daran liegt, dass sie ideologieanfällig, ja missbrauchsgefährdet ist. Die „Berufung auf das Humanitäre einer Intervention“ kann (!) die Legitimität von Gewalt erleichtern.⁴⁹ Die argumentative Stärke der Barthschen Friedensethik besteht ja darin, dass sie nicht in irgendeinem abstrakten Humanitätsideal gründet, sondern ihren Ausgangspunkt in der Christologie hat. Das ist der Grund, weshalb Barth der Kriegsprävention den Vorzug vor der Militärintervention gibt. Er votiert damit für einen neuen Realismus, der derart beschaffen ist, dass er das Recht der Gnade als Kampf gegen alle Chaosmächte deutet, Krieg eingeschlossen.

³⁵ K. BARTH: KD III/4, 526.

³⁶ Ebd.

³⁷ A.a.O., 527.

³⁸ Vgl. M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 431-433.

³⁹ A.a.O., 434.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ A.a.O., 437.

⁴² Vgl. K. BARTH: KD III/4, 527-530.

⁴³ A.a.O., 527.

⁴⁴ Vgl. M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 442.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., 464.

⁴⁶ O. WEBER: Karl Barths Kirchliche Dogmatik, 178f.

⁴⁷ Vgl. dazu P. RUDOLF: Schutzverantwortung und humanitäre Intervention, 13-17; H.-J. HEINTZE: Gewalt im Dienste der Menschenrechte?, 47-49 sowie S. CHESTERMAN: Just War or Just Peace?, 235f.

⁴⁸ Vgl. H.-J. HEINTZE: Gewalt im Dienste der Menschenrechte?, 47f.

⁴⁹ L. BROCK: Das Leitbild des gerechten Friedens im Spannungsfeld zwischen Gerechtigkeit und Frieden, 32.

In der Interventionsdebatte fällt zudem auf, dass humanitäre Interventionen kriteriologisch äußerst restriktiv ausgelegt werden, egal ob sie dem Paradigma gerechter Krieg oder gerechter Frieden zuzuordnen sind. Eine derart restriktive Auslegung legt bspw. Otfried Höffe vor.⁵⁰ In seiner Anwendung und Deutung der bellum iustum-Kriterien auf den Kosovokrieg arbeitet er mit einer deontologischen Begründungsfigur, die die naturrechtliche Basis der bellum iustum-Lehre unangetastet lässt. Humanitäre Intervention könne da zur moralischen „Pflicht“ werden, wo Opfern ungerechter Gewalt zur Hilfe geeilt werde, so Höffe.⁵¹ Humanitäre Interventionen seien Nothilfen, da der im Recht gründende Frieden rechtserhaltende Gewalt einschließe.⁵² Es stimmt: Gewalt, „die nicht im Dienst des Rechts steht (...), raubt sich selbst die Legitimation, mag sie formal noch so legal sein.“⁵³ Doch entscheidet sich die Rechtmäßigkeit humanitärer Interventionen an einer rationalen Kriteriologie? Die bellum iustum-Kriterien mögen sachlich überzeugend sein – Höffe wendet sie differenziert an⁵⁴ –, sie können dem Ethiker, zumal dem theologischen Ethiker aber die wichtige Frage nach der Verantwortlichkeit des Einzelnen nicht abnehmen, denn als Angelegenheit des Staates ist jeder Krieg immer auch Angelegenheit des Einzelnen, so Barth.⁵⁵

Der Staat ist für Barth keine Hypostase, sondern eine gute Ordnung Gottes. Jeder Bürger ist der Staat⁵⁶ und es ist nicht Aufgabe des Staates, den Bürgern Verantwortung abzunehmen. Erst recht nicht bei der Kriegsfrage, denn der Staat führt auch in der Person des Einzelnen Krieg. Er wird laut Barth das „Werk des Tötens vorzubereiten, zu fördern und zu unterstützen [...], schließlich persönlich zu vollziehen haben“⁵⁷. Den Einzelnen auf den Staat zu verweisen und zu behaupten, dass Krieg aufgrund der Sünde der Menschheit sein müsse, sieht Barth als Sünde an und daher fordert er Umkehr (!): Was der Staat bedenkt, hat man als Staatsbürger in Verantwortung mitzubedenken. Der entscheidende Beitrag des Ethikers besteht nun darin, die Kriegsfrage persönlich zuzuspitzen und nicht, wie in der Politik oder Moral, unverbindlich zu sein.⁵⁸ Höffe trifft dieser Vorwurf nicht. Er kommt in seiner Beantwortung der Frage, ob der Kosovokrieg ‚gerecht‘ war, zu dem Ergebnis, dass er illegal und illegitim war und somit zieht er fünf Lehren daraus, nämlich dass humanitäre Interventionen eine bessere „Vorfeld-Politik“ benötigen, einer internationalen Rechts- und Friedensordnung bedürfen, verbindliche und v.a. einzuhaltende Grundsätze, zudem vormilitäre Mittel brauchen (Waffengewalt wird zur ultima ratio) und schließlich auch an die Zeit nach der Intervention zu denken haben.⁵⁹ Die „Lehren“ bleiben freilich an Höffes kriteriologisch-deontologischen Argumentationsansatz gebunden.

Problematisch wird es, wenn sich nun auch theologische Ethiker auf einen solchen Ansatz beschränken, wie dies etwa in der EKD-Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben, für gerechten Frieden sorgen“ (2007) der Fall ist – im Unterschied zu Höffe könnte die Denkschrift in ihren Ausführungen zur Rechtmäßigkeit von humanitären Interventionen durchaus über einen bloß kriteriologisch-deontologischen Ansatz hinauskommen, doch schon im Vorwort heißt es, dass sie sich von der Idee des gerechten Friedens geleitet weiß.⁶⁰

Es macht schon einen Unterschied, ob man sich theologisch von einem normativen Prinzip oder vom (biblischen) Christuszeugnis (s.o.) leiten lässt. Das Thema Humanitäre Intervention wird in der Denkschrift vornehmlich kriteriologisch angegangen und da unter der Überschrift

⁵⁰ Vgl. O. HÖFFE: Humanitäre Intervention, 14-26.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 13.

⁵² Vgl. a.a.O., 13f.

⁵³ W. KRECK: Grundfragen der Ekklesiologie, 41. Legitimation meint hier Legitimität.

⁵⁴ Vgl. O. HÖFFE: Humanitäre Intervention, 13-22.

⁵⁵ Vgl. K. BARTH: KD III/4, 530.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ A.a.O., 532.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. HÖFFE: Humanitäre Intervention, 26-28.

⁶⁰ Vgl. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, 9.

„Grenzen kollektiver Schutzverantwortung bei innerstaatlichen Bedrohungen“ behandelt.⁶¹ Ja, auch die Denkschrift legt ‚Kriterienmesslatte‘ hoch an: *causae iustae* bspw. einer humanitären Intervention sind „Genozid, Massenmord an Minderheiten, Massakern an ethnischen Gruppen und ethnischer Vertreibung, kollektiver Folter und Versklavung“⁶²; gegen eine extralegale als Nothilfe gerechtfertigte Intervention durch einzelne Staaten oder Staatenbündnisse bestehen „stärkste Bedenken“⁶³, denn als Autoritäts-/Autorisierungsinstanz gilt der Sicherheitsrat – und zwar nur er (*legitima potestas*).⁶⁴ *Recta intentio* ist, „Opfer vor lebensbedrohlichem schwerem Unrecht zu schützen“, „die Grundlagen staatlicher Existenz zu sichern und die Bedingungen politischer Selbstbestimmung der einheimischen Bevölkerung wiederherzustellen“.⁶⁵ Zuletzt heißt es, dass der Einsatz militärischer Gewalt *ultima ratio* sei, denn Prävention im „Sinne des Einwirkens im Vorfeld“, sei das höchste Gebot. Dazu gehören: Maßnahmen der Frühwarnung und deren Vernetzung, die Verhängung von Wirtschaftssanktionen“ uvm.⁶⁶ Von einer klugen „Vorfeld-Politik“ sprach schon Höffe, Höffe unterlaufen folgende Fehleinschätzungen jedoch nicht: Er ordnet sich *erstens* nicht sklavisch einem Paradigma, gerechter Friede oder gerechter Krieg, zu, er übersieht *zweitens* die Problematik nicht, dass politische und/oder wirtschaftliche Interessen „menschenrechtliche Erwägungen kaschieren“⁶⁷ und pocht *drittens* sowohl in der Theorie, als auch in der Praxis (Kosovokrieg) auf die Einhaltung der *ius ad bellum*-Kriterien.

Hier ist nicht die Denkschrift in ihrer restriktiven Lesart der humanitären Intervention, sehr wohl aber sind die aktuellen Äußerungen Nikolaus Schneiders kritisch zu sehen, der als EKD-Ratsvorsitzender Waffenlieferungen an kurdische Peschmerga-Kämpfer befürwortet und zwar mit dem Argument, dass, obwohl das Evangelium Gewaltverzicht gebiete, man nicht tatenlos zusehen könne, wie andere „gequält, geköpft, versklavt“ würden, sodass die rechtliche Pflicht bestehe, gegen den Völkermord der IS vorzugehen.⁶⁸ Wozu, so fragt sich, entwickelt die EKD 2007 hohe Schwellenkriterien in Sachen humanitäre Intervention, wenn ihr Vorsitzender 2014 angesichts der schweren Menschenrechtsverletzungen des IS genau diese Kriterien ‚über Bord wirft‘, um Rüstungsexporte zu befürworten? Ja, wozu hat man diese Kriterien, wenn sie nicht angewendet werden? Es drängt sich nicht erst in Schneiders Statement, sondern auch schon in der Argumentation der EKD-Denkschrift der Eindruck auf, dass mitunter abstrakt nicht nur von Krieg, sondern vor allem von Frieden (*pax iusta*-Paradigma) gesprochen wird.

Wolfgang Huber erklärt, dass das Gewaltverbot des Völkerrechts die *bellum iustum*-Lehre aufhebe und der Terminus „rechtserhaltende Gewalt“ geeigneter sei als der antiquierte Begriff „*bellum iustum*“.⁶⁹ Dem widerspricht zurecht Michael Haspel. Den Verfechtern des *pax iusta*-Paradigmas hält er vor, dass sie die kriegslimitierende Funktion der *bellum iustum*-Lehre verkennen⁷⁰ und das Verhältnis von Frieden und Gerechtigkeit unterbestimmen.⁷¹ In Wahrheit ist das *pax iusta*-Paradigma nur ein neuer Referenzrahmen der *bellum iustum*-Kriterien.⁷² Vor diesem Hintergrund erkennt man, warum Barths Friedensethik aktuell ist. Es ist argumentativ unzureichend und ethisch höchst problematisch, sich an einer rational(istisch)en Kriteriologie abzuarbeiten, dabei den personifizierten Gottesfrieden aber nicht ins Zentrum zu stellen. Dann kann es, wie in der Frage der Bewaffnung der kurdischen Peschmerga-Kämpfer, durchaus dazu

⁶¹ A.a.O., 74(-77).

⁶² A.a.O., 75f.

⁶³ A.a.O., 76.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ A.a.O., 77.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ T. HOPPE: Der gerechte Friede, 67f.

⁶⁸ Vgl. die Pressemitteilung vom 29.08.2014 auf www.kath.net, Stand: 13.11.2014.

⁶⁹ Vgl. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, 53.

⁷⁰ Vgl. M. HASPEL: Die Theorie des „gerechten Friedens“ als normative Theorie internationaler Beziehungen?, 212.

⁷¹ Vgl. Ders.: Zwischen internationalem Recht und partikularer Moral?, 71

⁷² Ders.: Die Theorie des „gerechten Friedens“ als normative Theorie internationaler Beziehungen?, 211.

kommen, dass aus einer kriegsverhütenden eine kriegsbejahende Haltung wird. Sicher: wo ein Staat den „Lebensschutz der Bevölkerung und die Aufrechterhaltung minimaler Rechte“ nicht mehr erfüllt, da kann Gottes Gebot dahin lauten, dass Töten nicht Morden ist⁷³ – Barth jedoch sieht dies ultima ratio-Kriterium nur im Kampf der Alliierten gegen Nazi-Deutschland erfüllt. Die menschenverachtend-diabolische Politik der Nationalsozialisten provozierte die alliierte Gegenoffensive zurecht; hier handelt es sich um einen gerechten Krieg. Doch massive, schwere Menschenrechtsverletzungen rechtfertigen nicht zwangsläufig humanitäre Interventionen. Die Hilfe von außen kann das Ringen um Frieden im Inneren nicht ersetzen⁷⁴, so die Denkschrift.

Hinzu kommt, dass die sehr divergierenden Menschenrechtsdeutungen die Menschenrechte ideologisch zu vereinnahmen drohen, reden sie doch in vielen Fällen, so Simon Chestermann, einem rechtsaushöhlenden Interventionismus das Wort.⁷⁵ Humanität wird zu oft als Vorwand für Krieg missbraucht. Gilt dies auch für die Bewaffnung der Kurden?

Die Befürworter der Militärintervention im Nord-Irak stützen sich auf das Argument, dass die Weltgemeinschaft Verantwortung für den Schutz der Menschenrechte habe. Diese werden von den IS-Milizen in der Tat mit Füßen getreten. Bedeutet Menschenrechtsverletzung aber automatisch eine Beschränkung staatlicher Souveränität? Art. 2(4) der UN-Charta ist hier sehr klar: er spricht von einem Gewaltverbot – ohne Ausnahme! (?) Der Ausnahmetatbestand wäre erfüllt, wenn ein Bündnispartner in Gefahr gerät, was Nothilfe gebietet. Aber die kurdische PKK ist kein Bündnispartner, sondern laut EU eine terroristische Vereinigung. Ein weiteres, gewichtiges Argument der Bewürworter von Militärinterventionen zum Zweck des Schutzes der Zivilbevölkerung ist die Schwere von Menschenrechtsverletzungen: die Intervention dient hier der Abschreckung, um einen Genozid zu verhindern. IS-Milizen begehen zwar grausame Taten gegen die christlichen und muslimischen Volksgruppen des Irak⁷⁶, aber diese sind nicht mit einem Genozid gleichzusetzen. In der Frage, ob die Kurden bewaffnet werden sollen oder nicht, überzeugen die Argumente der Gegner humanitärer Interventionen eher:

Zum einen stellt sich die berechtigte Frage, warum im Irak eingegriffen werden soll, jedoch nicht in Israel-Palästina? Die Interventionsentscheidung erscheint im Fall der Waffenlieferung an Kurden als eine Kombination aus Politikinteressen (vor allem US-amerikanischen) und dem Druck der öffentlichen Meinung angesichts des IS-Terrors. Zum Kriteriendilemma tritt jedoch ein grundsätzliches ethisches Dilemma humanitärer Interventionen hinzu: Gewaltfreiheit vs. Nächstenschutz. Fernando Enns ist der Ansicht, dass Christen sich für ihre Nächsten, auch für Feinde verantwortlich wüssten und Verantwortung auch Handeln erfordere, sodass es bei den Interventionen nicht um die Frage der Legitimität gehe, sondern darum, ob Gewalt Frieden herstelle, was Enns klar verneint: „Gewalt trägt kein Konfliktlösungspotential in sich“.⁷⁷ Das Gegenteil ist der Fall, was die Waffenlieferungen an die Kurden beweisen, denn sie wirken ja nicht deeskalierend: Waffen, die an Kurden gehen sollten, fallen IS-Brigaden in die Hände.⁷⁸

⁷³ Vgl. K. BARTH: KD III/4, 531.

⁷⁴ Vgl. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, 65-68.

⁷⁵ Vgl. S. CHESTERMAN: Just War or Just Peace?, 235f.

⁷⁶ J. BREMER schreibt in seinem Kommentar vom 19.8.2014 zur Forderung des Vatikans, dem IS militärisch Einhalt zu gebieten, dass die Liste der Verbrechen der IS-Milizen, „Massaker an Menschen wegen ihrer Religionszugehörigkeit, die grauenhafte Praxis der Enthauptung, der Kreuzigung und des Aufhängens von Leichen an öffentlichen Plätzen“ umfasse (Ders.: Den Christen im Irak helfen, aus: FAZ, Stand: 13.11.2014).

⁷⁷ F. ENNS: Gerechter Frieden zwischen Interventionsverbot und Schutzgebot, 100.104.

⁷⁸ In seinem Kommentar: „Ist es richtig, die Kurden zu bewaffnen“? aus der TAZ vom 12.8.2014 schreibt T. KELLERHOFF, dass die USA kurdische Kämpfer mit Waffen ausgestattet hätten, es in der Region aber „bereits sehr viele Waffen“ gäbe, die „schnell den Besitzer“ wechselten. Auch das Militär in Bagdad erhielt, so KELLERHOFF, „Hubschrauber, Panzer und Artilleriegeschütze“ und einiges davon sei „jetzt in den Händen der Islamisten“. Dass die Waffenlieferungen an die Peschmerga-Kämpfer

Wenn das genaue Gegenteil von dem eintrifft, was beabsichtigt war, so stellt sich die Frage nach der Angemessenheit und Wirksamkeit von humanitären Interventionen. Nicht bloß der Kosovokrieg, auch der Irakkrieg ist ein abschreckendes Beispiel dafür, was Rüstungsexporte in politisch instabilen Ländern anrichten können. Recht eindrücklich ist der ‚bissig-ironische‘ Kommentar „Argumente statt Lügen“ von Andreas Zumach, der deutlich zeigt, dass der von der Bundesregierung und allen Vorgängerregierungen aufgestellte Grundsatz, keine Waffen in Krisengebiete zu liefern, nicht der Wahrheit entspricht, denn Statistiken zeigten, so Zumach, dass es seit 1971 bundesrepublikanische Rüstungsexporte gibt, was gegen sie spricht, und das vor allem, wenn sie in den Irak gehen sollen: 1978 rüsteten Deutschland, NATO-Staaten und die UdSSR Saddam Hussein gegen den Iran auf, nach dem 1. Golfkrieg 1991 wurden die bis heute miteinander konkurrierenden Gruppen im Nordirak aufgerüstet, nach 2003 folgte dann die erste wechselseitige Aufrüstung sunnitischer und schiitischer Milizen durch US-Besatzer zwecks gegenseitiger Vernichtung als Terroristen und schließlich (also heute) die Aufrüstung der irakischen Armee, aus deren Arsenalen sich der IS bedient: „eine wahre Erfolgsgeschichte der Destabilisierung eines Landes und seiner Nachbarregion, der schon Millionen Menschen zum Opfer gefallen sind“⁷⁹, so Zumach abschließend.

Das wichtigste Argument gegen Rüstungsexporte in Krisengebiete wie den Irak dürfte aber dieses sein, nämlich dass das Argument der humanitären Intervention als Ablenkungsmanöver benutzt wird, um drängende Fragen zu umgehen wie: Was geschieht nach der Beseitigung des IS? Wie kann im Irak eine Friedensordnung installiert werden? Wie kann Rechtsstaatlichkeit – ein für Barth zentrales Anliegen zum Erreichen des Friedens – durchgesetzt werden? Ja, wie kann eine bessere „Vorfeld-Politik“, um noch einmal Höffes Votum aufzunehmen, aussehen, die – statt auf militärische Intervention – auf zivile Prävention setzt? All diese Fragen spielen und spielen in der Frage der Waffenlieferungen für Kurden und in der Frage der Legitimation humanitärer Intervention eine sehr untergeordnete Rolle. Es ist wichtig, Barths Friedensethik zur Sprache zu bringen, denn sie zeichnet sich zum einen dadurch aus, dass sie stets an *Gottes* Gebot orientiert ist und zum anderen fragt sie, was den *Menschen* dient, verdeutlicht sie doch, dass Gott und Mensch in Christus untrennbar zusammengehören. Die Inkarnation ist nicht nur Maßstab der Humanität, sondern für Barth auch der Maßstab der Menschenrechte. Wenn nun sie durch den IS massivst bedroht sind, heißt das nicht zwangsläufig, dass Rüstungsexporte in Krisengebiete geboten sind. Dies käme einem ethischen Automatismus gleich, dessen tieferer Grund in Unüberlegtheit, Hektik und Furcht zu suchen sein dürfte.

Man wird sich ja in der schwierigen ethischen Frage, ob humanitäre Interventionen legitim sind, klar zu machen haben, dass diese Frage immer auch eine Ermessensfrage ist und also ein *Wagnis*. Die Kritik an der Denkschrift und am EKD-Ratsvorsitzenden richtet sich darum auch weniger gegen die Verabschiedung der *bellum iustum*-Lehre – sie richtet sich vielmehr gegen die Ignoranz gegenüber den eigenen Grundsätzen (*bellum iustum*-Kriterien), die im konkreten Fall dazu führt, dass man in der Frage nach der Legitimität von Rüstungsexporten vorschnell, ja überhastet urteilt. Dem nun wehrt Barths christologischer Grundansatz, der den Frieden zur obersten Maxime aller Politik erhebt. Wieso das? Weil diese Ethik weiß, dass Gottes „Friede-Fürst“ (Jes 9,5) die „Mächte“ und „Gewalten“ (Röm 8,38), welche Gestalt sie auch annehmen mögen, besiegt hat, besiegt und besiegen wird. Dies ist die *Wirklichkeit* der Versöhnung.

Bibliographie

Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007

Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932ff.

eskalationsverschärfend, gewaltforcierend und kriegsverlängernd sind, steht für KELLERHOFF außer Frage.

⁷⁹ A. ZUMMACH: Argumente statt Lügen (TAZ v. 13.8.2014)

- Bremer, Jörg, Den Christen im Irak helfen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (19.08.2014)
- Brock, Lothar, Das Leitbild des gerechten Friedens im Spannungsfeld zwischen Gerechtigkeit und Frieden, in: Ines-Jacqueline Werkner, Dirk Rademacher (Hg.), Menschen geschützt – gerechten Frieden verloren? Kontroversen um die internationale Schutzverantwortung in der christlichen Friedensethik, Münster 2013, 23-35
- Chesterman, Simon, Just War or Just Peace. Humanitarian Intervention and International Law, Oxford 2001
- Enns, Fernando, Gerechter Frieden zwischen Interventionsverbot und Schutzgebot. Das ethische Dilemma der Gewaltanwendung, in: Ines-Jacqueline Werkner, Dirk Rademacher (Hg.), Menschen geschützt – gerechten Frieden verloren? Kontroversen um die internationale Schutzverantwortung in der christlichen Friedensethik, Münster 2013, 95-109
- Haspel, Michael, Die „Theorie des gerechten Friedens“ als normative Theorie internationaler Beziehungen? Möglichkeiten und Grenzen, in: Jean Daniel Strub, Stefan Grotefeld (Hg.), Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und rechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs, Stuttgart 2007, 209-225
- Heintze, Hans-Joachim, Gewalt im Dienste der Menschenrechte? – Von der humanitären Intervention im Kosovo zur Responsibility to Protect, in: Ines-Jacqueline Werkner, Ulrike Kronfeld-Goharani (Hg.), Der ambivalente Frieden. Die Friedensforschung vor neuen Herausforderungen, Wiesbaden 2011, 37-55
- Höffe, Otfried, Humanitäre Intervention. Rechtsethische Überlegungen, in: Gerhard Beestermöller (Hg.), Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechte? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges, Stuttgart 2003, 11-28
- Hofheinz, Marco, „Er ist unser Friede“. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder, Göttingen 2014
- Ders., Gottesfreund – Menschenfreund. Vom Richtungssinn theologischen Freundschaftsdenkens, in: Ders., Frank Mathwig, Matthias Zeindler (Hg.), Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, Zürich 2014, 399-430.
- Ders., „Ernstfall Frieden“. Einleitende Bemerkungen zur aktuellen friedensethischen Diskussion und zum vorliegenden Buchprojekt, in: Ders., Georg Plasger (Hg.), Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven, Wuppertal 2002, 9-28
- Hoppe, Thomas, Der gerechte Friede – Ein Paradigmenwechsel in der christlichen Friedensethik?, in: Ines-Jacqueline Werkner, Ulrike Kronfeld-Goharani (Hg.), Der ambivalente Frieden. Die Friedensforschung vor neuen Herausforderungen, Wiesbaden 2011, 57-72
- Kellerhoff, Till, Ist es richtig, die Kurden zu bewaffnen?, in: Tageszeitung (12.08.2014)
- Kreck, Walter, Grundfragen der Ekklesiologie, München 1981
- President George W. Bush President Delivers State of the Union Address (aus: georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html, Stand: 02.11.2014)
- Rudolf, Peter, Schutzverantwortung und humanitäre Intervention, in: APuZ 37/2013, 12-17
- Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1932
- Schönberger, Dennis, Gemeinschaft mit Christus. Eine komparative Untersuchung der Heiligungskonzeptionen Johannes Calvins, John Wesleys und Karl Barths
- Soběhart, Radek, Die Begriffe „Freund“ und „Feind“ im Werk von Carl Schmitt. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Weimarer Republik (aus: <http://usd.ff.cuni.cz/?q=system/files/sobehart%20begriffe.pdf>, Stand: 02.11.2014)

Weber, Otto, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht, Neukirchen-Vluyn
¹²2002

Zumach, Andreas, Argumente statt Lügen, in: Die Tageszeitung (13.08.2014)

Wie kann eine humanitäre Intervention begründet werden?

Peter G. Kirchschräger

Universität Freiburg/Schweiz; Zentrum für Menschenrechtsbildung (ZMRB)
der Pädagogischen Hochschule Luzern;

peter.kirchschrager@phlu.ch

Abstract

Angesichts von Leid und Schrecken, das beispielsweise von einer Regierung der eigenen Bevölkerung bzw. Teilen der eigenen Bevölkerung angetan wird, kommt aus einer aussenstehenden Perspektive zum Einen das Verlangen auf, diesem Treiben ein Ende zu setzen. Dabei steht man vor der Herausforderung, ob vor dem Hintergrund der Souveränität eines Staates ein Recht auf Intervention besteht. Zum Anderen stellt sich die Frage, ob man als aussenstehender Beobachter nicht sogar in der Pflicht steht, zur Beendigung und zur Verhinderung von Leid und Schrecken von anderen Menschen so weit wie nur möglich beizutragen, wenn man selbst für sich beansprucht, nicht Opfer von Leid und Schrecken zu werden.

Anderen Staaten bzw. der internationalen Gemeinschaft stehen verschiedene Instrumente zur Verfügung, Gewalt ein Ende zu setzen und diese in Zukunft zu verunmöglichen. Dazu zählen auch „humanitäre Interventionen“ – ein gewaltvolles Eingreifen in einen Konflikt, um Menschen zu schützen und somit ein humanitäres Anliegen zu verfolgen.

Aus einer ethischen Perspektive ergibt sich *erstens* die Herausforderung, dass das Mittel der „humanitären Intervention“ zwar dem Zweck dient, Leiden und Sterben von Menschen zu beenden und zu verunmöglichen, gleichzeitig als Mittel menschliche Verletzungen und Verluste mit sich bringen kann.

- *Zweitens* besteht bei „humanitären Interventionen“ die Gefahr, dass diese für andere Zwecke instrumentalisiert werden.
- *Drittens* stellen sich die Fragen, ob – und falls ja – wie eine „humanitäre Intervention“ begründet werden kann.
- Des Weiteren muss geklärt werden, ob sich im Falle einer moralischen Legitimität von „humanitären Interventionen“ Verpflichtungen ergeben.
- Der Artikel setzt sich mit diesen Fragestellungen auseinander und versucht, zur Klärung der Begründungsfrage von „humanitären Interventionen“ beizutragen.

Keywords: humanitäre Intervention; Menschenrechte; Begründung; Verantwortung; Verpflichtung

Einleitung

„Millions of people remain at the mercy of civil wars, insurgencies, state repression and state collapse. This is a stark and undeniable reality (...) What is at stake here is not making the world safe for big powers, or trampling over the sovereignty of small ones, but delivering practical protection for ordinary people, at risk of their lives, because their states are unwilling or unable to protect them“ (ICISS 2001: 11). Angesichts von Leid und Schrecken, das beispielsweise von einer Regierung der eigenen Bevölkerung bzw. Teilen der eigenen Bevölkerung angetan wird, kommt aus einer aussenstehenden Perspektive zum Einen das Verlangen auf, diesem Treiben ein Ende zu setzen. Dabei steht man vor der Herausforderung, ob vor dem Hintergrund der Souveränität eines Staates ein Recht auf Intervention besteht.¹

Zum Anderen stellt sich zudem die Frage, ob man als aussenstehende Beobachter nicht sogar in der Pflicht steht, zur Beendigung und zur Verhinderung von Leid und Schrecken von anderen Menschen so weit wie nur möglich beizutragen, wenn man selbst für sich beansprucht, nicht Opfer von Leid und Schrecken zu werden. Eine solche „Verantwortung, zu schützen“ umfasst die Schutzpflicht jedes Staates, seine Bevölkerung vor Genozid, Kriegsverbrechen, ethnischer Säuberung und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu schützen und die Pflicht der internationalen Gemeinschaft, diesen Schutz zu gewährleisten, wenn ein Staat diesen Schutz nicht leistet.²

Anderen Staaten bzw. der internationalen Gemeinschaft stehen verschiedene Instrumente zur Verfügung, Gewalt ein Ende zu setzen und diese in Zukunft zu verunmöglichen. Neben verschiedenen Formen politischer und wirtschaftlicher Sanktionen zählt dazu auch als letzte Option – wenn sich die friedlichen Massnahmen als inadäquat erweisen – die Anwendung von Gewalt, um Frieden zu wahren oder wiederherzustellen (vgl. Kapitel VII der UN-Charta von 1945 und UN Resolution 46/182). Zu Letzteren zählen auch „humanitäre Interventionen“ – ein gewaltvolles Eingreifen in einen Konflikt, um Menschen zu schützen und somit ein humanitäres Anliegen zu verfolgen. Diese gezielte Gewaltanwendung soll als Mittel dem Zweck dienen, das Leiden und Sterben von Menschen zu verhindern.

Aus einer ethischen Perspektive ergibt sich *erstens* die Herausforderung, dass das Mittel der „humanitären Intervention“ zwar dem Zweck dient, Leiden und Sterben von Menschen zu

¹ Beispielsweise hält das Übereinkommen über die Verhütung und Bestrafung von Völkermord von 1948 fest, dass die internationale Gemeinschaft vereinbart, das Prinzip der Verhütung und Bestrafung von Völkermord über die Souveränität eines Landes zu stellen.

² „138. Each individual State has the responsibility to protect its populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity. This responsibility entails the prevention of such crimes, including their incitement, through appropriate and necessary means. We accept that responsibility and will act in accordance with it. The international community should, as appropriate, encourage and help States to exercise this responsibility and support the United Nations in establishing an early warning capability.

139. The international community, through the United Nations, also has the responsibility to use appropriate diplomatic, humanitarian and other peaceful means, in accordance with Chapters VI and VIII of the Charter, to help protect populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity. In this context, we are prepared to take collective action, in a timely and decisive manner, through the Security Council, in accordance with the Charter, including Chapter VII, on a case-by-case basis and in cooperation with relevant regional organizations as appropriate, should peaceful means be inadequate and national authorities manifestly fail to protect their populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity. We stress the need for the General Assembly to continue consideration of the responsibility to protect populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity and its implications, bearing in mind the principles of the Charter and international law. We also intend to commit ourselves, as necessary and appropriate, to helping States build capacity to protect their populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity and to assisting those which are under stress before crises and conflicts break out.“ (UN 2005: para. 138-139). Dabei soll dieser Schutz nicht nur eine Reaktion, sondern auch Prävention und Wiederaufbau beinhalten (vgl. Bajoria/McMahon [o.J.]).

beenden und zu verunmöglichen, gleichzeitig als Mittel menschliche Verletzungen und Verluste mit sich bringen kann.

Zweitens besteht bei „humanitären Interventionen“ die Gefahr, dass diese für andere Zwecke instrumentalisiert werden. So kann es soweit kommen, dass unter dem „Deckmantel“ von „humanitären Interventionen“ Macht-, Territorial- und Ressourcenansprüche mit Gewalt verfolgt werden.

Drittens stellen sich die Fragen, ob und – falls ja – wie eine „humanitäre Intervention“ begründet werden kann. Beide Fragen können auf einer politischen und auf einer rechtlichen Ebene begründet werden. Politische Begründungen besitzen in einer Demokratie die Stärke des Konsenscharakters. Gleichzeitig weisen sie aber die Schwäche auf, dass sie die Meinung einer – wie auch immer definierten (absolute Mehrheit, Zweidrittel-Mehrheit, ...) – Mehrheit repräsentieren, was die legitimen Interessen einer Minderheit vernachlässigen kann.

Rechtliche Begründungen kennen den Vorteil eines prozedural definierten und geregelten Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozesses. Zugleich weisen sie jedoch hinsichtlich ihrer Relevanz die Grenzen des nationalen Rechtssystems auf.

Aus einer ethischen Perspektive erweisen sich daher rechtliche und politische Begründungen als nicht hinreichend, weil aus ethischer Sicht eine Begründung einem Universalitätsanspruch gerecht werden muss, was zum Einen auf die Notwendigkeit und zum Anderen gleichzeitig auf die Beschaffenheit einer moralischen Begründung hinweist: „Eine *rationale oder kritische Moral* ist eine, die für ihre Grundsätze den Anspruch *rationaler Begründbarkeit* erhebt. Moralische Grundsätze sind rational begründet, wenn sie *allgemein zustimmungsfähig* sind, d. h. annehmbar für alle betroffenen Personen unter der Voraussetzung ihrer vollkommenen Gleichberechtigung und Selbstbestimmungsfähigkeit“ (Koller 1990: 75).

Ein moralischer Begründungsversuch von „humanitären Interventionen“ müsste nicht nur das legitimierende Fundament für Letztere legen, sondern müsste auch die Begründung der Auswahl bzw. Definition der Kriterien umfassen, die eine Intervention als „humanitäre Intervention“ gelten lassen, um als Begründung umfassend zu sein. Zu denken wäre hier beispielsweise an die Menschenrechte als sozialetischer Referenzpunkt (vgl. Kirchschräger 2013). Andernfalls wäre zwar eine Legitimation von „humanitären Interventionen“ geleistet, ihr Verständnis würde jedoch offen bleiben, was die Geltung ihrer Begründung insofern untergraben könnte, als das „Zu-Begründende“ nicht klar umrissen wäre.

Des Weiteren muss geklärt werden, ob sich im Falle einer moralischen Legitimität von „humanitären Interventionen“ Verpflichtungen ergeben. Solche Verpflichtungen müssten dann im Zuge eines Begründungsversuchs von „humanitären Interventionen“ zugeordnet (Subjekt, Objekt und Umfang der Verpflichtung) und ebenfalls begründet werden.

Im Zuge eines Begründungsversuchs von „humanitären Interventionen“ auf einer moralischen Ebene könnte sich als erschwerend erweisen, dass das „Zu-Begründende“ das „Begründende“ nicht immer respektieren könnte, da mögliche Bezugsgrößen für die Begründung – wie z. B. das Recht auf Leben, ... – im Zuge von „humanitären Interventionen“ verletzt werden können.

Mein Beitrag setzt sich mit diesen Fragestellungen auseinander und versucht, mit einer konstruktiven Diskussion der Begründungsfrage von „humanitären Interventionen“ zu ihrer Klärung beizutragen.

Der Begriff „Humanitäre Intervention“

Der Begriff „Humanitäre Intervention“ umfasst auf der einen Seite das Anliegen, Leiden und Sterben von Menschen zu beenden und zu verunmöglichen, was durch das Adjektiv „humanitär“ zum Ausdruck kommt. Auf der anderen Seite beinhaltet das Mittel, das zur Erreichung des „humanitären“ Zieles führen soll, menschliche Verletzungen und Verluste, die

im Widerspruch zum humanitären Zweck zu stehen scheinen. Denn der Begriff „Intervention“ bezeichnet einen militärischen Einsatz mit Gewalt und Waffen und grenzt sich z. B. von „Aktionen“ durch Hilfswerke und humanitäre Organisationen („humanitären Aktionen“) ab. Darüber kann auch nicht die Gefahr „der schönfärberischen und verharmlosenden Rede“ hinwegtäuschen, welche die Bezeichnung „Intervention“ mit sich bringt (vgl. Busche 2013: 2-6). Dieses euphemistische Risiko schliesst die folgende Definition aus: „Anwendung oder Androhung von Gewalt durch einen Staat oder eine Gruppe von Staaten, die die Staatsgrenzen überschreitet und deren Ziel das Verhindern oder Abstellen schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen auf dem fremden Territorium ist“ (Stelter 2007: 267). Wolfgang Lienemann schlägt vor, die Bezeichnung zu „militärische Interventionen aus humanitären Gründen“ zu ändern (vgl. Lienemann 2013: 81).

Ungelöst bleibt aber das andere Problem, dass – vereinfacht gesagt – ein humanitäres Ziel mit einem nicht-humanitären Mittel verfolgt wird. Dies löst zum einen die in der Folge noch vertiefter zu betrachtende Frage aus, ob und wie gerechtfertigt werden kann, dass zu einem solchen Mittel gegriffen wird, um Leiden und Sterben von Menschen zu beenden und zu verunmöglichen bzw. ob und wie in diesem Fall der Zweck das Mittel „heiligt“ (vgl. Schaber 2013: 133-136).

Zum anderen birgt die Kombination von humanitären Ziel und nicht-humanitärem Mittel die Herausforderung in sich, ob nicht das humanitäre Ziel der Beendigung und zur Verhinderung von Leid und Schrecken von anderen Menschen von vornherein Mittel ausschliesst, die erneute Gewalt beinhalten und zu Leiden und Schrecken führen. Rüdiger Bittner weist beispielsweise darauf hin, dass das von „humanitären Interventionen“ voraussehbar erzeugte Leiden immer gegen „humanitäre Interventionen“ spricht (vgl. Bittner 2004: 99-106). Ähnlich sieht Kirsten Meyer meist diese Gründe für eine Nichtintervention im Vorteil gegenüber von Gründen für eine Intervention (Meyer 2011: 18-32). Dies wird noch deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, was der Begriff „humanitär“ bedeutet. Als charakterisierendes Adjektiv differenziert „humanitär“ die Intervention von anderer Gewaltanwendung ab, die völkerrechtliche und moralische Legitimität geniessen (wie z. B. Selbstverteidigung eines Staates, Rettung von eigenen StaatsbürgerInnen auf fremden Territorium, ...) (vgl. Busche 2013: 4-5) und verweist auf Nothilfe – Hilfe in solcher Not, in der eigene Hilfe nicht möglich ist und man auf fremde Hilfe angewiesen ist (vgl. Höffe 2013: 108-11). Diese Not als Auslöser einer „humanitären Intervention“ wird durch die Menschenrechte bzw. durch Menschenrechtsverletzungen definiert. „Militärische Humanitäre Interventionen berufen sich ausdrücklich auf Menschenrechte“ (Merle 2013: 169). Dies bedeutet, dass sich der Begriff „humanitär“ an den Menschenrechten orientiert. An dieser Stelle ergibt sich eine weitere fundamentale Fragestellung, die eine vertiefte Auseinandersetzung verdienen würde. Wohl trifft einerseits zu, worauf Hubertus Busche hinweist: „Es kann hier nicht etwa um die gewaltsame Durchsetzung irgendwelcher zweit- und drittrangig proklamierter ‚Menschenrechte‘ gehen, die vom anzugreifenden Staat verletzt werden, wie z. B. Arbeitsschutz oder Anspruch auf bezahlten Urlaub“ (Busche 2013: 5). „Humanitär“ würde dann nur auf das Recht auf Leben und Freiheit (article 3 of the Universal Declaration of 1948³) abzielen, um Massaker, Genozid oder Vertreibung zu verhindern. In eine ähnliche Richtung geht die Einschränkung auf massenhafte und schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen (vgl. Walzer 2003: 84-85).

Eine ähnliche Unterscheidung nimmt Otfried Höffe vor, wenn er im Bezug auf eine Verletzung des Menschenrechts auf Urlaub (article 24 of the Universal Declaration of Human Rights of 1948) festhält: „Trotzdem ist ihre (Staaten, die das Recht auf Urlaub missachten) Rechtsverletzung nicht so massiv, dass sie eine Humanitäre Intervention rechtfertigte. Das Unrecht muss tatsächlich massiv sein, überdies in zwei Hinsichten zweifelsfrei vorliegen, was

³ „Everyone has the right to life, liberty and security of person.”

zu einem insgesamt dreistufigen Test führt: Im Sinne humanitärer Nothilfe darf man nur dort eingreifen, wo (1) klarerweise gegen eine Regel verstossen wird, die (2) ein klares Recht beinhaltet, dessen Verletzung (3) klarerweise ein massives Unrecht darstellt“ (Höffe 2013: 111). Hinzu kommt bei Höffes Verständnis noch die Kategorie des „massiven Unrechts“, was natürlich die Frage nach dem Massstab auslöst, der zwischen Unrecht und massivem Unrecht differenziert. Orientierung bietet die Qualifikation als Verbrechen gegen die Menschlichkeit, was im Römischen Statut des Internationalen Strafgerichtshofs, Artikel 7 (1) definiert wird:

„jede der folgenden Handlungen, die im Rahmen eines ausgedehnten oder systematischen Angriffs gegen die Zivilbevölkerung und in Kenntnis des Angriffs begangen wird: a) vorsätzliche Tötung; b) Ausrottung; c) Versklavung; d) Vertreibung oder zwangsweise Überführung der Bevölkerung; e) Freiheitsentzug oder sonstige schwer wiegende Beraubung der körperlichen Freiheit unter Verstoss gegen die Grundregeln des Völkerrechts; f) Folter; g) Vergewaltigung, sexuelle Sklaverei, Nötigung zur Prostitution, erzwungene Schwangerschaft, Zwangssterilisation oder jede andere Form sexueller Gewalt von vergleichbarer Schwere; h) Verfolgung einer identifizierbaren Gruppe oder Gemeinschaft aus politischen, rassistischen, nationalen, ethnischen, kulturellen oder religiösen Gründen, Gründen des Geschlechts im Sinne des Absatzes 3 oder aus anderen nach dem Völkerrecht universell als unzulässig anerkannten Gründen im Zusammenhang mit einer in diesem Absatz genannten Handlung oder einem der Gerichtsbarkeit des Gerichtshofs unterliegenden Verbrechen; i) zwangsweises Verschwindenlassen von Personen; j) das Verbrechen der Apartheid; k) andere unmenschliche Handlungen ähnlicher Art, mit denen vorsätzlich grosse Leiden oder eine schwere Beeinträchtigung der körperlichen Unversehrtheit oder der geistigen oder körperlichen Gesundheit verursacht werden“ (Römisches Statut des Internationalen Strafgerichtshofs: Artikel 7 (1)).

An dieser Stelle muss auf ein weiteres massgebliches Element des Begriffs „humanitäre Intervention“ hingewiesen werden: Letztere können nur von Verbrechen provoziert werden, die „entweder von staatlichen Institutionen oder von Organisationen begangen werden, die entweder von staatlichen Institutionen geduldet bzw. gefördert werden oder von keinen staatlichen Institutionen daran gehindert werden, etwa weil Bürgerkrieg herrscht oder weil der Staat zu schwach ist (was ein *failed state* genannt wird)“ (Merle 2013: 170; Hervorhebung im Text).

Schliesslich kann die international 2005 erfolgte Anerkennung der „Responsibility to Protect“ zur Klärung des Adjektivs „humanitär“ herangezogen werden: „Each individual State has the responsibility to protect its populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity. This responsibility entails the prevention of such crimes, including their incitement, through appropriate and necessary means“ (UN 2005: para. 138). Daher kann „humanitär“ auf die Unterbindung von Genozid, Kriegsverbrechen, ethnischer Säuberung und von Verbrechen gegen die Menschlichkeit eingegrenzt verstanden werden (vgl. Krause 2013: 45-48).

Andererseits widerspricht eine solche Abstufung der Menschenrechte dem Prinzip der Interdependenz und dem Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte. „Alle massiven Menschenrechtsverletzungen können nach einem umfassenden Menschenrechtskonzept nach den Prinzipien der Unteilbarkeit und Interdependenz Gründe für ein Eingreifen (zivil oder im Extremfall militärisch) darstellen“ (Haspel 2013: 283). Das Prinzip der Interdependenz umfasst, dass sich die Menschenrechte gegenseitig bedingen. Das Prinzip der Unteilbarkeit besagt, dass der Katalog der Menschenrechte implizit zusammengehört, d. h. dass die Menschenrechte *unteilbar* sind (vgl. dazu Lohmann et al. 2005). Unteilbar bezieht sich dabei

nicht auf ihre Beschaffenheit und darauf, dass man sie nicht unterteilen kann, sondern dass man *alle* Teile realisieren muss und nicht nur einen Teil. Daraus folgt, dass immer der optimale Schutz von *allen* Menschenrechten verfolgt werden muss. Diese Unteilbarkeit der Menschenrechte lässt sich *zum Einen* mit den Menschenrechten an sich begründen, denn eine Trägerin bzw. ein Träger von Menschenrechten kann die Menschenrechte nicht nur selektiv haben, sondern ist Trägerin bzw. Träger von *allen* Menschenrechten.

Zum Anderen schützt jedes spezifische Menschenrecht ein essentielles Element bzw. einen essentiellen Bereich der menschlichen Existenz, das der Mensch braucht, um zu überleben oder als Mensch zu leben, und dass daher nach menschenrechtlichem Schutz verlangt. Daraus folgt, dass ein spezifisches Menschenrecht erst dort an seine Grenzen stösst, wo es nicht mehr im Einklang mit anderen Menschenrechten oder mit den Menschenrechten von anderen steht. Dieses Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte erteilt der Rede von einem Konflikt zwischen zwei Menschenrechten eine Absage und propagiert ein Verständnis des Nebeneinanders aller Menschenrechte.

Auf die Frage, wie die Prinzipien der Interdependenz und der Unteilbarkeit der Menschenrechte mit der Einschränkung auf massive Menschenrechtsverletzungen im Falle der Begriffsbestimmung von „humanitär“ in „humanitäre Interventionen“ gedacht werden können, soll weiter unten im Zuge der Begründung der „humanitären Interventionen“ eingegangen werden. An dieser Stelle soll noch auf die Bedingung für eine humanitäre Intervention hingewiesen werden, „that the human rights violations that result from the intervention should be considerably less than those it is designed to prevent“ (Buchanan 1999: 71), was im Zuge dieser Problemanzeige im Rahmen der Begriffsbestimmung bereits eine mögliche Lösung vermuten lässt.

Einem pazifistischen basierten Widerstand jeglicher humanitärer Intervention, der das Erreichen eines humanitären Zieles mit nicht-humanitären Mitteln ausschliesst bzw. nach der das humanitäre Ziel der Beendigung und zur Verhinderung von Leid und Schrecken von anderen Menschen von vornherein Mittel ausschliesst, die erneute Gewalt beinhalten und zu Leiden und Schrecken führen, wäre schliesslich mit der „Verantwortung, zu schützen“ zu entgegnen. Denn diese umfasst die Schutzpflicht jedes Staates, seine Bevölkerung vor Genozid, Kriegsverbrechen, ethnischer Säuberung und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu schützen und die Pflicht der internationalen Gemeinschaft, diesen Schutz zu gewährleisten, wenn ein Staat diesen Schutz nicht leistet. Wenn alle anderen Möglichkeiten ausgeschöpft sind, umfasst diese Verantwortung auch die Verletzung der territorialen Souveränität und den Einsatz von Waffen und Gewalt – im Sinne der Verneinung der folgenden Frage: „Darf man zusehen, wie die Menschenrechte anderer, besonders deren Lebensrecht, mit Füßen getreten werden, darf man zusehen, wenn Minderheiten und Volksgruppen in Gefahr sind, ausgerottet zu werden oder schon konkret ausgerottet werden, ohne dass man sich moralisch schuldig macht?“ (Neuhold 2000: 41-42).

Die „Verantwortung, zu schützen“

Hinsichtlich der „Verantwortung, zu schützen“ ist darauf hinzuweisen, dass zum einen die International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS) in ihren Überlegungen über die „Verantwortung, zu schützen“ (ICISS 2001) keinen engen Blick auf die Problematik des militärischen Eingreifens, sondern ein umfassenderes Verständnis vorschlägt, das kontinuierliche Präventionsarbeit und -massnahmen, und entsprechende institutionelle Reformen umfasst, die gleichsam die Anlässe für humanitäre Interventionen so weit wie möglich verhindern sollen, was sich leider nur bedingt in dem World Summit Outcome Document 2005 wiederfindet. Dieses umfassendere Verständnis der „Verantwortung, zu schützen“ einschliesslich institutioneller Reformen (vgl. dazu Pogge 1992: 89-103) scheint den Herausforderungen, die zu meistern sind, besser gerecht zu werden

als eine rein militärische Einordnung. Daher sollte dieses umfassendere Verständnis der „Verantwortung, zu schützen“ konzeptionell berücksichtigt werden.

Grundsätzlich wäre – was aufgrund der inhaltlichen Ausrichtung dieses Beitrags und wegen des Umfangs der Ausführung nicht hier geschehen kann – die Bestimmung der sechs Dimensionen der Verantwortung (vgl. Kirchschräger 2014a: 29-54) für die „Verantwortung, zu schützen“ vorzunehmen. Im Zuge dieser Bestimmung stellt sich u. a. die Frage, wer im Falle von „humanitären Interventionen“ die Verantwortung trägt, d. h. Verantwortungssubjekt ist. In Frage kommen ein Individuum, ein Kollektiv wie ein Staat, eine religiöse, kulturelle, traditionelle oder weltanschauliche Gemeinschaft, ein Unternehmen, eine Organisation, eine Institution, d. h. „ein organisiertes Kollektiv“ (Bayertz 2010: 2861-2862). Notwendige Bedingungen für Verantwortungssubjektivität bilden Freiheit und Rationalität (vgl. Nida-Rümelin 2011: 14-18). Zudem ist zu berücksichtigen, dass Machtfülle und Einflussmöglichkeiten in Korrelation zur Verantwortung stehen: Macht und Einfluss führen zu Verantwortung, mehr Macht und Einfluss bedeutet auch eine höhere Verantwortung. James Pattison hält fest:

„the most effective intervener has the duty to intervene. It is tentative because, first, this solution also has its problems (such as risks of unfairness) and, second, an ideal institutional arrangement that has the capacity to intervene when and wherever required in a fair and democratic manner would be highly desirable way of assigning the responsibility to protect. (...) Given the seriousness of the concerns of the responsibility to protect – with the mass violation of citizens’ basic human rights – it is of the utmost importance that this responsibility is effectively discharged” (Pattison 2008: 283).

In der Verantwortung stehen bei der „Verantwortung, zu schützen“ in erster Linie Staaten (vgl. dazu Pattison 2008: 262-283; Walzer 2003: 100-103). Darüber hinaus sind aber auch die Zivilgesellschaft und das Individuum zu nennen, denn sie haben z. B. mit ihrer Teilnahmen an politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen die Möglichkeit, auf den Positionsbezug von Staaten im Hinblick auf die „Verantwortung, zu schützen“ Einfluss zu nehmen.

„We are causally involved in that we are significant actors in a world of tight global interdependence, in which our conduct decisions – about buying and selling, producing and consuming, voting and polluting – reverberate throughout the world even while we never leave our home town. And we are morally involved in that we are exceptionally privileged and powerful participants in a global institution scheme that is, with a good deal of continual violence, imposed upon large numbers of desperately poor and impotent human beings. Insofar as this scheme is unjust, i.e. produces a worse pattern of human-rights violations than some feasible alternative scheme would, we share a moral responsibility for these ‚excess‘ violations” (Pogge 1992: 103).

Die Gefahr der Instrumentalisierung von „humanitären Interventionen“ für andere Zwecke

Es besteht die Gefahr, dass „humanitäre Interventionen“ zweckentfremdet als Grund angegeben werden. So werden oftmals politische Programme unter den Schirm dieser hohen Sache gestellt, auch wenn es eigentlich um ganz andere Dinge geht, die sich nicht als humanitäre Anliegen erweisen. Z. B. werden „vermeintliche humanitäre Interventionen“ missbräuchlich als solche vermeintlich legitimiert, auch wenn sie eigentlich anderen Zielen wie Territorialgewinn, Zugang zu Rohstoffen, Macht, ... dienen. Diese Gefahr gilt es zu unterbinden (vgl. Smith 1989: 1-26). Gerade dieses Risiko der Instrumentalisierung erhöht die

Dringlichkeit einer Begründung von „humanitären Interventionen“, denn aus einer Begründung können Kriterien gewonnen werden, die schliesslich zur Filterung eingesetzt und für die Identifizierung von Missbrauch gegen die Instrumentalisierung von „humanitären Interventionen“ verwendet werden können.

Die Begründung von „humanitären Interventionen“

Im Zuge des oben erfolgten Versuchs der Begriffsbestimmung der „humanitären Intervention“ wurde deutlich, dass die Menschenrechte als ein Ausschlusskriterium für „humanitäre Interventionen“ verstanden werden. Denn wenn massive Menschenrechtsverletzungen (Massenmord, Genozid, ethnische Säuberungen, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit) (vgl. ICISS 2001: 32-37) begangen werden, liegen Gründe für eine „humanitäre Intervention“ vor, die noch durch Voraussetzungen der Lehre des Gerechten Kriegs (Verhältnismässigkeit, letzte Option, richtige Intention, Notwendigkeit, Erfolgsaussicht) ergänzt werden müssen, um „humanitäre Interventionen“ zu rechtfertigen. Dies bedeutet, dass in einem ersten Schritt Interventionen von aussen dadurch gerechtfertigt werden, dass Menschenrechte verletzt werden. „Sovereignty (...) protects states from external interference. Violation of human rights disables this response“ (Raz 2010: 328). Im Zuge der obigen Begriffsbestimmung von „humanitären Interventionen“ wurde deutlich, dass „humanitäre Interventionen“ nicht im Falle von allen Menschenrechtsverletzungen sondern nur von massiven Menschenrechtsverletzungen in Frage kommen, was den Prinzipien der Interdependenz und der Unteilbarkeit der Menschenrechte zu widersprechen scheint.

Gegen den Verdacht einer vorliegenden Anwendung einer Abstufung von Menschenrechten spricht das Verständnis einer Fokussierung: „When we invoke the international responsibility to protect, we are thinking about those all-too-familiar instances in which human beings are being placed in life-threatening situations, in which they are being starved, or terrorised, or evicted from their homes, or are dying from disease – in other words are caught up in what we have learnt to call humanitarian disasters. (...) Second, we are talking about cases in which human rights are being violated on a large scale“ (Miller 2009: 209).

Dieser Ansatz der Fokussierung läuft aber Gefahr, sowohl der Differenzierung zwischen Menschenrechten als auch zwischen einer grossen und einer kleinen Anzahl von Opfern von Menschenrechtsverletzungen zu machen, was aus einer Perspektive der moralischen Dimension der Menschenrechte nicht zulässig ist. Hier helfen die Überlegungen von Michael Walzer weiter, die zeigen können, dass diese Gefahr nicht eintritt:

„The occasions have to be extreme if they are to justify, perhaps even require, the use of force across an international boundary. Every violation of human rights isn't a justification. The common brutalities of authoritarian politics, the daily oppressiveness of traditional social practices – these are not occasions for intervention; they have to be dealt with locally, by the people who know the politics, who enact or resist the practices. The fact that these people can't easily or quickly reduce the incidence of brutality and oppression isn't a sufficient reason for foreigners to invade their country. (...) Social change is best achieved from within“ (Walzer 1977: 98).

Gleichsam pragmatische Überlegungen halten davon ab, bei jeder Menschenrechtsverletzung eine humanitäre Intervention in Betracht zu ziehen. Denn Letztere erweist sich nur in gewissen Fällen als die adäquate Reaktion. Jean-Christophe Merle weist darauf hin: „Die Menschenrechte werden nämlich in mehr als einhundert Staaten deutlich verletzt. Man kann sich leicht vorstellen, wie unrealistisch eine jedesmalige Intervention – meistens gegen den Widerstand der lokalen Regierungen – wäre“ (Merle 2003: 67). Dies bildet aus der Perspektive der Opfer von Menschenrechtsverletzungen nicht zwingend eine

befriedigende Antwort. Dieser Zweifel bleibt auch angesichts des dennoch hilfreichen Kriteriums bestehen: „violation of human rights within a set of boundaries so terrible that it makes talk of community or self-determination or ‚arduous struggle‘ seem cynical and irrelevant, that is, in cases of enslavement or massacre“ (Walzer 1977: 90).

Es lässt sich zudem zeigen, dass die mit „humanitärer Intervention“ verbundene Einschränkung nicht darauf abzielt, eine Abstufung zwischen verschiedenen Menschenrechten vorzunehmen und so das Prinzip der Interdependenz und das Prinzip der Unteilbarkeit zu untergraben, denn „massive Verletzungen von unterschiedlichen Rechten können eine solche Beeinträchtigung der Lebensmöglichkeiten hervorbringen, dass ein Eingreifen nach der Systematik der Menschenrechte, in letzter Konsequenz auch mit militärischen Mitteln gerechtfertigt sein kann“ (Haspel 2013: 284), sondern weil Menschenrechtsverletzungen allein eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung darstellen (vgl. ebd.: 283-284), was dem Prinzip der Verhältnismässigkeit entspricht. „Menschenrechtsverletzungen rechtfertigen Interventionen, die dem Übel, das die Verletzungen darstellen, angemessen sind. Und das sind sie bloss dann, wenn die Last, die mit einer Intervention verbunden ist, in einem vernünftigen Verhältnis zum Übel steht, das die Intervention verhindern soll“ (Schaber 2013: 129). Alle Kriterien für eine humanitäre Intervention müssen erfüllt sein (vgl. Haspel 2002: 92-145; Tesón 2006: 93-113). Für die Beurteilung der Schwere der Menschenrechtsverletzungen, die eine „humanitäre Intervention“ rechtfertigen würde, schlägt Michael Haspel des Weiteren noch das Konsensprinzip (umfassender Konsens in der Staatengemeinschaft), das Kohärenzprinzip („Die Beurteilung muss nicht nur durch die Beurteilenden konsistent erfolgen, sondern auch in Zusammenhang stehen mit anderen Fällen, also ähnlich erfolgen wie in ähnlichen Fällen“ (Haspel 2013: 287), das Kontinuitätsprinzip (nicht vorwiegend aus Partikularinteressen und unter Achtung des Humanitären Völkerrechts) und das Kollaborationsprinzip (unter Beteiligung möglichst vieler Staaten) (vgl. Haspel 2013: 283-292). Jeff McMahan erweitert das Konsensprinzip durch ein massgebliches Element, das für ihn eine Bedingung für die moralische Zulässigkeit einer humanitären Intervention darstellt: „the ostensible beneficiaries should clearly welcome it. (...) The satisfaction of this condition provides some evidence that the intervening state can be trusted not to abuse the power it will acquire by intervening – or at least that the potential beneficiaries regard their situation as sufficiently desperate that they are willing to risk that abuse as the cost of being rescued“ (McMahan 2014: 255). Zudem verdeutlicht Jeff McMahan, was mit dem Kohärenzprinzip u. a. verhindert werden soll: „One of the ironies of humanitarian intervention is that while many purely predatory interventions are cynically promoted as humanitarian by their perpetrators, these same states are wholly unwilling to intervene when there is genuinely an objective humanitarian justification but intervention would not serve their own interests“ (McMahan 2014: 270).

Für eine Begründung von „humanitären Interventionen“ bedeutet dies in einem ersten Schritt, dass die Menschenrechte als Ausschlusskriterium begründet werden müssen, denn „humanitäre Interventionen“ kommen nur in Frage, wenn massive Menschenrechtsverletzungen (Massenmord, Genozid, ethnische Säuberungen, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit) (vgl. ICISS 2001: 32-37) und die Voraussetzungen der Lehre des Gerechten Kriegs (Verhältnismässigkeit, letzte Option, richtige Intention, Notwendigkeit, Erfolgsaussicht) vorliegen. „Humanitäre Interventionen“ sind demnach im Falle von massiven Menschenrechtsverletzungen begründet, wenn man begründen kann, dass jeder Mensch überall zu jeder Zeit voraussetzungslos Trägerin bzw. Träger von Menschenrechten ist und diese durchgesetzt werden müssen. Diese universelle Geltung der Menschenrechte führt dann zu einer Verpflichtung, diese Menschenrechte auch durchzusetzen.

In einem zweiten Schritt einer Begründung von „humanitären Interventionen“ gilt es dann zu rechtfertigen, warum die Durchsetzung der Menschenrechte notfalls auch das Mittel einer „humanitären Intervention“ umfassen kann.

Ein Begründungsversuch der Menschenrechte muss *erstens* auf die folgenden zwei Fragen eingehen (vgl. Kirchschräger 2013):

- Warum sind alle Menschen Trägerinnen und Träger von Menschenrechten? (Begründung der Menschenrechte an sich)
- Warum sind alle Menschen Trägerinnen und Träger von *diesen* Menschenrechten? (Begründung spezifischer Menschenrechte; warum gibt es also z. B. keine menschenrechtlichen Ansprüche auf andere Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz?).

Zweitens müssen die Antworten auf beide Fragen miteinander komplementär in Verbindung gebracht werden und einen hermeneutischen Zirkel bilden. Dabei baut die Antwort auf die Frage nach der Begründung der spezifischen Menschenrechte auf der Frage nach der Begründung der Menschenrechte an sich auf.

Drittens muss ein Begründungsversuch der Menschenrechte in beiden sich komplementär ergänzenden Begründungsschritten dem Anspruch an eine rationale oder kritische Moral genügen. Er muss also ausschliesslich aus „guten Gründen“ erfolgen, d. h., er muss sich aus für alle Menschen nachvollziehbaren und annehmbaren Gründen zusammensetzen und im Rahmen eines vorstellbaren Denkmodells und nicht auf dem Wege einer realen Abstimmung Allgemeingültigkeit erlangen bzw. beanspruchen.

Viertens muss ein Begründungsversuch im ersten Begründungsschritt nicht einfach „Menschenrechte“ begründen, sondern genau gesehen die folgenden Thesen stützen:

- „Alle Menschen haben die *gleichen* Menschenrechte.“
- „Wenn jemand ein Mensch ist, dann schreiben wir ihm Menschenrechte zu.“
- „*Alle* Menschen sind Trägerinnen und Träger von Menschenrechten.“

Fünftens muss ein Begründungsversuch so gestaltet sein, dass er in einem zweiten Begründungsschritt legitimiert, dass alle Menschen Trägerinnen und Träger von *bestimmten* Menschenrechten – d. h. von spezifischen Menschenrechten – sind. Die Begründung muss also mit Bezug auf alle einzelnen Menschenrechte durchgeführt werden können.

Eine (mögliche) Antwort auf die Frage, warum alle Menschen überhaupt Trägerinnen und Träger von Menschenrechten sind, gibt das Prinzip der Verletzbarkeit. Dabei werden die einzelnen Überlegungen in einem ersten, zweiten und dritten Filterungsschritt zusammengeführt:

Erster Filterungsschritt: Das Prinzip der Verletzbarkeit beinhaltet *erstens* die Selbstwahrnehmung des Menschen in seiner eigenen Verletzbarkeit (vgl. Kirchschräger 2013: 231-267). Beispielsweise nimmt der jetzt gesunde Mensch wahr, dass er in der Zukunft krank werden könnte. Oder dass sie – wenn sie in der Gegenwart glücklich vor sich hinlebt – von anderen Menschen getötet werden könnte. Es handelt sich also um einen verunsichernden Prozess, den der Mensch durchläuft, denn es wird ihm seine Verletzbarkeit in verschiedenen Elementen und Bereichen seiner Existenz und in letzter Konsequenz seine Vergänglichkeit vor Augen geführt (vgl. Hoffmaster 2006: 42).

Zweitens ist die „Erste-Person-Perspektive“ (vgl. Runggaldier 2003: 143-221) ein wesentlicher Teil des Prinzips der Verletzbarkeit. Bei der Bewusstwerdung der eigenen Verletzbarkeit handelt es sich um eine Selbstwahrnehmung des Menschen, deren empirische Richtigkeit sich als irrelevant erweist. Entscheidend ist, dass der Mensch aufgrund dieses

erlangten Bewusstseins seiner Verletzbarkeit etwas unternehmen möchte, um sich vor der Verletzbarkeit zu schützen bzw. einen sinnvollen Umgang mit seiner Verletzbarkeit zu finden.

Während dieses Bewusstseinsbildungsprozesses eröffnet sich dem Menschen, wenn seine eigene Verletzbarkeit für ihn präsent wird, ex negativo die „Erste-Person-Perspektive“. Die „Erste-Person-Perspektive“ umfasst die Wahrnehmung des Menschen, dass er zum Einen als Ich Subjekt der Selbstwahrnehmung ist, die ihm einen Zugang zu seiner Verletzbarkeit bietet. Zum Anderen erlebt er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als das Ich-Subjekt (d. h. als die erste Person Singular). Des Weiteren interpretiert er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als das Ich-Subjekt: Die Handlungen, die Entscheidungen, das Leiden, das Leben des Menschen gehen auf ihn selbst als dem Ich-Subjekt zurück. „Denn handelnd und leidend erfährt er sich als das Lebewesen, das nicht einfach lebt wie alle anderen Lebewesen, sondern das nur lebt, indem es sein Leben führt. Sich zu sich zu verhalten, weder naturnotwendig noch beliebig zu handeln, sondern sich an Gründen zu orientieren und frei gewählte Zwecke zu verfolgen, macht die Lebensform aus, die ihn mit allen Menschen als seinesgleichen verbindet. Sie macht ihn zugleich verletzbar, ist doch das zu seiner Lebensform gehörende Selbstverhältnis auf fundamentale Realisierungsbedingungen angewiesen.“ (Honnefelder 2012: 171-172)

Schliesslich sieht der Mensch *drittens* aus der „Erste-Person-Perspektive“, dass auch die „Erste-Person-Perspektive“ selbst und das „Selbstverhältnis“ von der Verletzbarkeit dominiert werden.

Viertens geht es auf diesen Bewusstwerdungsprozess seiner Verletzbarkeit und seiner „Erste-Person-Perspektive“ zurück, dass sich der Mensch in einem Selbstverhältnis und in einem Verhältnis zu allen anderen Menschen verorten kann. Im Zuge dieser Verortung wird ihm klar, dass nicht nur er verletzbar ist, sondern dass er die Verletzbarkeit mit allen Menschen teilt.

Fünftens erweist sich Letzteres als Schlüssel dafür, dass sich der Mensch im Zuge der Wahrnehmung der eigenen Verletzbarkeit und der Verletzbarkeit aller anderen Menschen bewusst wird, dass er nicht nur die Verletzbarkeit mit allen anderen Menschen, sondern auch die je individuelle „Erste-Person-Perspektive“ auf die je eigene Verletzbarkeit und auf die Verletzbarkeit von allen anderen Menschen und das je individuelle „Selbstverhältnis“ teilt: Jeder Mensch ist Subjekt seines Lebens. Als Folge erschliesst sich dem Menschen die Gleichheit der Menschen im Bezug auf die Verletzbarkeit, auf die „Erste-Person-Perspektive“ und auf das „Selbstverhältnis“. Die „Erste-Person-Perspektive“ und das damit verbundene „Selbstverhältnis“ erkennt der Mensch so als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch.

Dies führt *sechstens* dazu, dass der Mensch die gleiche Verletzbarkeit für die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ von allen anderen Menschen erkennt und daher die Bereitschaft zeigt, sich selbst und – aufgrund der diesbezüglichen Gleichheit aller Menschen – allen Menschen die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ zuzugestehen. Daher ist der Mensch damit einverstanden, sich und alle anderen Menschen aufgrund der sogar auch die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ umfassenden Verletzbarkeit aller Menschen vor den möglichen Konsequenzen der Verletzbarkeit in Bereichen und Elementen der menschlichen Existenz mit Menschenrechten zu schützen. Dieser Menschenrechtsschutz zielt darauf ab, zum Einen eine Transformation von Verletzbarkeit zu einer konkreten Verletzung zu verhindern und zum Anderen im Falle einer allfälligen Transformation von Verletzbarkeit zu konkreten Verletzungen Schutz und aktive Kompensation zu erfahren.

Diese bisherigen sechs Punkte zum Prinzip der Verletzbarkeit machen deutlich, dass *siebtens* die Verletzbarkeit an sich keine moralische Qualität aufweist, sondern dass das Prinzip der Verletzbarkeit mit der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ als

moralischem Anspruch normativ geladen ist. Das Prinzip der Verletzbarkeit mit der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ betrifft alle Menschen und unterscheidet sie von allen anderen Lebewesen. Wegen des Prinzips der Verletzbarkeit sprechen sich die Menschen gegenseitig Menschenrechte zu, denn sie einigen sich darauf, sich selbst und alle Menschen mit Menschenrechten vor den möglichen Konsequenzen der Verletzbarkeit zu schützen. Es handelt sich dabei um eine Entscheidung der moralischen Gemeinschaft, dass sich die Menschen gegenseitig aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit Menschenrechte zusprechen und so alle Menschen zu Trägerinnen und Trägern von Menschenrechten zu machen.

Demzufolge sind Menschen nicht Trägerinnen und Träger von Menschenrechten aufgrund ihrer Verletzbarkeit, sondern weil sich Menschen mit ihrer Verletzbarkeit und ihrer Relevanz auseinandersetzen, weil sie sich der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ von ihnen und von allen Menschen bewusst werden und dieses als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch erkennen und weil sie die sogar die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ umfassende Verletzbarkeit aller Menschen erkennen – wegen des Prinzips der Verletzbarkeit. Die Menschen differenzieren Verletzbarkeit basierend auf Unrechtserfahrungen, Ungerechtigkeit und Verletzungen und sie etablieren wegen des Prinzips der Verletzbarkeit einen Schutz von Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz mit spezifischen Menschenrechten. Das Prinzip der Verletzbarkeit mit der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ stellt daher einen Anfangspunkt der Begründung von Menschenrechten an sich und von spezifischen Menschenrechten dar.

Achtens ist es angesichts des Prinzips der Verletzbarkeit durchaus möglich, dass die Menschen neuen Leidens- und Unrechtserfahrungen ausgesetzt sind, die aufgrund ihres bedrohlichen Charakters menschenrechtlichen Schutz notwendig machen, der eine Formulierung von Rechten hervorruft, die über die bisherigen Menschenrechte hinausgeht. Damit in Kohärenz erweist sich die an anderer Stelle angesprochene Dynamik, welche die Menschenrechte für neue Herausforderungen, die möglicherweise auftreten können, offen lässt. Das Prinzip der Verletzbarkeit besitzt hier eine „Entdeckungsfunktion“ (Jürgen Habermas führt den Begriff „Entdeckungsfunktion“ ein im Bezug auf die Erfahrung *verletzter* Menschenwürde „angesichts unerträglicher sozialer Lebensverhältnisse und der Marginalisierung verarmter sozialer Klassen; angesichts der Ungleichbehandlung von Frauen und Männern am Arbeitsplatz, der Diskriminierung von Fremden, von kulturellen, sprachlichen, religiösen und rassistischen Minderheiten; auch angesichts der Qual junger Frauen aus Immigrantenfamilien, die sich von der Gewalt eines traditionellen Ehrenkodex befreien müssen; oder angesichts der brutalen Abschiebung illegaler Einwanderer und Asylbewerber“ [Habermas 2011: 18]) und führt zu neuen Aktualisierungen und Präzisierungen des Menschenrechtsschutzes, wie z. B. die UN-Kinderrechtskonvention von 1989, die UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen 2006.

Diese bisherigen acht Punkte können als der *erste Filterungsschritt* des auf dem Prinzip der Verletzbarkeit basierenden Begründungswegs zusammengefasst werden. Nicht alle Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz, sondern nur diejenigen, in denen der Mensch aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit des Schutzes bedarf, kommen für den Schutz durch die Menschenrechte in Frage. *Auf einer Metaebene* ist an diesem Punkt festzustellen, dass der Begründungsversuch basierend auf dem Prinzip der Verletzbarkeit die folgenden Aussagen begründet:

- „Alle Menschen haben die *gleichen* Menschenrechte.“
- „Wenn jemand ein Mensch ist, dann schreiben wir ihm Menschenrechte zu.“
- „*Alle* Menschen sind Trägerinnen und Träger von Menschenrechten.“

Zweiter Filterungsschritt: Der zweite Filterungsschritt nimmt die bisherigen Überlegungen auf und präzisiert sie hinsichtlich der Schutzbereiche, auf die alle Menschen als Trägerinnen und Träger von Menschenrechten einen Anspruch besitzen. Natürlich umfasst der Konsens über den Schutz vor der Verletzbarkeit und ihren Folgen nicht alle Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz. Welche Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz sollen aber unter den Schutz der Menschenrechte gestellt werden? Welche Kriterien sollen die Auswahl dieser Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz leiten?

Ausgangspunkt sind historische Leidens- und Unrechtserfahrungen, denen der Mensch aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit des Menschen konkret ausgeliefert ist bzw. sein könnte. Diese historisch gravierenden Unrechts- und Verletzungserfahrungen und das Prinzip der Verletzbarkeit bewegen den Menschen dazu, etwas für die zukünftige Unterbindung und Verhinderung von Verletzungen zu unternehmen.

Auf einer Metaebene ist an dieser Stelle erneut eine Zwischenbeobachtung zu machen: Es wird deutlich, dass der Begründungsweg, der auf dem Prinzip der Verletzbarkeit basiert, versucht, die beiden Begründungsschritte miteinander komplementär in Verbindung zu bringen und einen hermeneutischen Zirkel zu bilden. Zudem baut die Antwort auf die Frage nach der Begründung der spezifischen Menschenrechte auf der Frage nach der Begründung der Menschenrechte an sich auf.

Sollen alle historischen Unrechtserfahrungen, unter denen der Mensch aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit des Menschen leidet oder leiden könnte, durch die Menschenrechte geschützt werden? Beispielsweise die Verletzung eines Partikularinteresses eines Menschen in einer Geschäftsbeziehung oder die Unfähigkeit eines Menschen, ein Luxusgut käuflich zu erwerben, weisen darauf hin, dass nicht alle historischen Verletzungserfahrungen durch Menschenrechte verhindert werden sollen, und dass die Notwendigkeit einer Auswahl von historischen Unrechtserfahrungen besteht, die den Schutz der Menschenrechte verlangen.

Der Ruf nach Selektion führt zur Frage nach den Kriterien für diesen Auswahlprozess. Da die Auswahl der Identifizierung der spezifischen Menschenrechte dient, erweist es sich als notwendig, die Menschenrechte an sich genauer zu betrachten, um so zu verstehen, welche Charakteristika der Menschenrechte von einer historischen Erfahrung erwartet werden, damit sie für den Menschenrechtsschutz in Frage kommt.

Die Antwort auf diese Frage korrespondiert mit der Definition der Menschenrechte und basiert auf einer moralischen Entscheidung: Um die Verletzbarkeit aller Menschen zu meistern und um Unrechtserfahrungen zu beenden und zu verhindern, schützen Menschenrechte essentielle Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz, die dem oben eingeführten Verständnis der Menschenrechte an sich entsprechen.

Auf der Basis der bisher genannten Punkte können die folgenden sechs Charakteristika der Menschenrechte an sich identifiziert werden:

1. Universalität (alle Menschen haben Menschenrechte – immer, überall, und auf jeden Fall) (vgl. dazu Kirchschräger 2011: 301-312).
2. kategorischer Charakter (alle Menschen haben Menschenrechte ohne Bedingungen, z. B. müssen sie nicht Steuern zahlen, das Gesetz achten, ..., um Menschenrechte zu besitzen)
3. Egalität (alle Menschen haben in gleichem Ausmass und mit dem gleichen Zugang Menschenrechte)
4. individuelle Geltung (jeder Mensch ist als Individuum Trägerin und Träger der Menschenrechte, nicht als Teil eines Kollektivs)
5. Justizierbarkeit (Menschenrechte müssen rechtlich durchsetzbar sein)

6. Fundamentalität (Menschenrechte schützen einen Minimalstandard von essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz, die der Mensch braucht, um zu überleben und um als Mensch zu leben.

Diese sechs Kriterien bestimmen die Auswahl der spezifischen Menschenrechte.

Es gilt an diesem Punkt als Zwischenbeobachtung *auf einer Metaebene* festzuhalten, dass der Begründungsweg basierend auf dem Prinzip der Verletzbarkeit demzufolge im Zuge der Differenzierung neben der Frage, warum alle Menschen Trägerinnen und Träger von Menschenrechten sind, auch die Frage thematisiert, warum alle Menschen Trägerinnen und Träger von *diesen* Menschenrechten sind.

Den zweiten Filterungsschritt des Begründungswegs basierend auf dem Prinzip der Verletzbarkeit charakterisiert zum einen eine immanente Offenheit für neue Bedrohungen, Risiken und Unrechtserfahrungen. Letztere entziehen sich in der Gegenwart dem Bewusstsein und der Vorstellungskraft oder sind noch nicht aufgetreten. Zum anderen prägt den zweiten Filterungsschritt des Begründungswegs basierend auf dem Prinzip der Verletzbarkeit eine Offenheit für Unrechtserfahrungen, die sich in unterschiedlichen Religionen, Kulturen, Traditionen, Zivilisationen und Weltanschauungen ergeben.

Zugleich führt der zweite Filterungsschritt aber auch zur Herausforderung der Anwendung dieser sechs Kriterien auf historische Unrechtserfahrungen, z. B. zu den Herausforderungen der historischen Kontingenz und der Universalisierung von partikularen Unrechtserfahrungen.

Dritter Filterungsschritt: Der dritte Filterungsschritt beinhaltet die Anwendung der oben erwähnten sechs Kriterien mit dem Ziel, die Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz zu identifizieren, die den Schutz der Menschenrechte benötigen.

Hinsichtlich des Kriteriums „Universalität“ und der oben erwähnten Herausforderungen der historischen Kontingenz und der Universalisierung von partikularen Unrechtserfahrungen müssen aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit inklusive der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ zur Erfüllung dieses Kriteriums rationale Gründe angegeben werden, warum eine Unrechts- und Verletzungserfahrung menschenrechtsrelevant sei. Die notwendige Voraussetzung der Angabe von rationalen Gründen ermöglicht den Übergang von einer *subjektiven* Unrechts- und Verletzungserfahrung zur *universalisierbaren* Unrechts- und Verletzungserfahrung.

Hinsichtlich des Kriteriums „kategorischer Charakter“ wird die Erfüllung des Kriteriums erreicht, indem gezeigt wird, dass keine Voraussetzungen von einem Menschen erwartet werden, um diese Verletzbarkeit, diese Verletzung oder das dazu korrespondierende Recht, das vor dieser Verletzbarkeit oder vor dieser Verletzung schützt, zu haben.

Hinsichtlich der „Egalität“ ist das Kriterium erfüllt, wenn die Möglichkeit besteht, dass jeder Mensch in den Genuss des korrespondierenden Rechts ohne Unterschied kommen kann.

Hinsichtlich des Kriteriums „individuelle Geltung“ beinhaltet die Erfüllung dieses Kriteriums die Möglichkeit, das korrespondierende Recht als Individuum unabhängig von einem Kollektiv zu besitzen.

Hinsichtlich des Kriteriums „Justizierbarkeit“ hängt die Erfüllung dieses Kriteriums von der Möglichkeit ab, das korrespondierende Recht in einem Rechtssystem durchsetzen zu können.

Hinsichtlich des Kriteriums „Fundamentalität“ umfasst die Erfüllung dieses Kriteriums von der Prüfung ab, ob eine historische Unrechtserfahrung ein Element oder einen Bereich der menschlichen Existenz berührt, der überlebensnotwendig oder für ein Leben als Mensch notwendig ist.

Auf einer Metaebene stellt sich nun am Ende des Begründungswegs basierend auf dem Prinzip der Verletzbarkeit die Frage, ob im Zuge dessen auch jene der oben eingeführten Anforderungen an einen Begründungsversuch der Menschenrechte erfüllt werden, auf die noch nicht explizit im Zuge dieses Begründungswegs hingewiesen worden ist.

Der Begründungsweg strebt danach, dass er in seinen Begründungsschritten dem Anspruch an eine rationale oder kritische Moral gerecht wird. Die Begründungsschritte sind ausschliesslich aus „guten Gründen“ entwickelt, d. h. sie argumentieren mit für alle Menschen nachvollziehbaren und annehmbaren Kriterien – dies im Sinne eines vorstellbaren Denkmodells und nicht im Sinne einer realen Abstimmung. Und es scheint ihm zu gelingen.

Ein Begründungsversuch muss so gestaltet sein, dass er für alle einzelnen Menschenrechte durchgeführt werden kann. Dies wurde bei anderen Gelegenheiten exemplarisch an einzelnen spezifischen Menschenrechten geleistet (vgl. Kirchschräger 2013). Es ist an dieser Stelle nicht möglich, dies für alle dreissig Menschenrechte durchzuführen.

Da die Menschenrechte begründet werden können und somit eine Pflicht primär für Staaten besteht, die Menschenrechte zu respektieren, zu realisieren und durchzusetzen, gilt es in einem zweiten Begründungsschritt von „humanitären Interventionen“ zu begründen, warum die Durchsetzung der Menschenrechte notfalls auch das Mittel einer „humanitären Intervention“ umfassen kann. „Wenn und soweit die Völkerrechtsordnung zu einer kosmopolitischen, die Menschenrechte einer jeden Person schützenden Rechtsordnung entwickelt wird, wenn und soweit die innerstaatlichen Beziehungen sich in eine neue Form eines ‚Weltinnenrechtes‘ (Delbrück) transformieren lassen, gewinnt die rechtserhaltende und rechtsdurchsetzende Gewalt der Völkergemeinschaft, repräsentiert in einem nach Rechtsprinzipien reformfähigen System der Vereinten Nationen und ihrer Organe und Verfahren, eine neue Gestalt, die grundsätzlich zustimmungsfähig ist, auch und besonders nach Massgabe eines dem christlichen Glauben wesentlich zugehörigen Rechtsethos der Freiheit“ (Lienemann 2013: 102). Ähnlich unterstreicht Charles Beitz: „(A) government’s failure to adhere to human rights standards should be a matter of international concern“ (Beitz 2009: 23). Die Durchsetzung der Menschenrechte kann notfalls auch das Mittel von „humanitären Interventionen“ umfassen, weil erstens aufgrund des ersten, oben erläuterten Begründungsschritts begründet werden kann, dass alle Menschen Trägerinnen und Träger von Menschenrechten sind und dazu korrespondierend eine Pflicht primär für Staaten besteht, die Menschenrechte durchzusetzen. In anderen Worten bedeutet dies, dass primär Staaten dazu verpflichtet sind, Menschenrechtsverletzungen zu unterbinden, den Respekt und die Achtung der Menschenrechte zu garantieren und die Realisierung der Menschenrechte zu bewirken. Es besteht also eine Pflicht primär für Staaten zur Durchsetzung der Menschenrechte.

Zweitens gilt es nun, die Wege der Durchsetzung der Menschenrechte zu begründen bzw. aufzuzeigen, warum notfalls auch das Mittel von „humanitären Interventionen“ zur Durchsetzung der Menschenrechte herbeigezogen werden muss. Dabei dienen die oben eingeführten Prinzipien – das Prinzip der Verhältnismässigkeit, das Konsensprinzip, das Kohärenzprinzip, das Kontinuitätsprinzip und das Kollaborationsprinzip – dazu, die Möglichkeit eines Einsatzes von „humanitären Interventionen“ insofern einzuschränken, als „humanitären Interventionen“ nur als letzte Option und ausschliesslich im Notfall zum Zuge kommen. Es muss demzufolge begründet werden, warum Staaten in ihrer Pflicht, Menschenrechte durchzusetzen, als letzte Option auch auf das Instrument der „humanitären Intervention“ zurückgreifen müssen. Dies lässt sich damit begründen, dass aus der Perspektive von Opfern von massiven Menschenrechtsverletzungen keine „guten Gründe“ aufgeführt werden können, warum Staaten auf das Mittel von „humanitären Interventionen“ zur Durchsetzung der Menschenrechte verzichten, obwohl sie zur Durchsetzung der Menschenrechte aufgrund der oben erläuterten Begründung der Menschenrechte verpflichtet sind. Selbst angesichts des Scheiterns aller anderweitigen Bemühungen, selbst trotz der hohen Komplexität einer Situation und selbst der Schwierigkeiten, welche die Realisierung der Menschenrechte mit sich bringt, bleibt die Pflicht primär der Staaten bestehen, die Menschenrechte durchzusetzen. Es gibt keine „guten Gründe“, warum Erstere als Ausrede zum Unterlassen der letzten Option der „humanitären Interventionen“ dienen können. Es gibt

keine „guten Gründe“, die primär Staaten von der Pflicht zur Durchsetzung der Menschenrechte befreien.

Daher können auch „humanitäre Interventionen“ als begründet verstanden werden, falls keine anderen Instrumente (z. B. Menschenrechtsmechanismen, politische Organe, Sanktionen) für die Durchsetzung der Menschenrechte mehr in Frage kommen.

Darüber hinaus kann aufgrund der begründeten Menschenrechte inklusive ihrer Universalität und der zu den Menschenrechten korrespondierenden Pflichten (vgl. Kirchschräger 2014b) und der Begründung von „humanitären Interventionen“ die Frage nach der „internal legitimacy“ (vgl. Buchanan 1999: 71-87) humanitärer Interventionen vernachlässigt werden.

Die „Frage, wie mit innerstaatlichen gewaltsamen Auseinandersetzungen umzugehen ist, die mit schweren und massenhaften Menschenrechtsverletzungen verbunden sind, wenn beide Seiten in gleicher Weise Täter und Opfer sind“ (Beestermöller 2003: 166), kann mit dem eben erläuterten Begründungsansatz insofern beantwortet werden, als der Fokus auf den essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz liegt, die ein Mensch zum Überleben und für ein Leben als Mensch braucht und durch die Menschenrechte geschützt werden. Dieser Menschenrechtsschutz muss aus der Perspektive des einzelnen Individuums als Trägerin und Träger von Menschenrechten hergestellt werden, sodass irrelevant ist, wer die Täter und Opfer sind. Auf einer pragmatischen Ebene stellt sich dann natürlich die Frage, wie und mit welchen Mitteln dieser Menschenrechtsschutz konkret zu erreichen ist.

Schlussbemerkungen

Verletzungen von Menschenrechten – sei es, dass sie kontinuierlich als Aspekte der Wirklichkeiten von totalitären Systemen vollzogen werden, sei es, dass sie punktuell in massiver Form und Intensität begangen werden – bedeuten immer, dass einem Individuum nicht der Zugang zu einem Luxus verwehrt wird, sondern dass einem Individuum nicht einmal der Minimalstandard von essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz zugestanden wird, die der Mensch braucht, um zu überleben und als Mensch zu leben. Beides stellt eine Schande dar. Beides gefährdet in letzter Konsequenz auch die Reputation der Normen, die gerade gebrochen werden – auch im Falle der Menschenrechte. Wenn alle anderen Alternativen ausgeschöpft sind – und diese Prüfung der anderen Optionen (z. B. Menschenrechtsmechanismen, politische Organe, Sanktionen) muss mit äußerster Sorgfalt geschehen insofern, als mit „humanitären Interventionen“ selbst auch diejenigen essentiellen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz Schaden nehmen können, welche die „humanitären Interventionen“ wieder unter Schutz stellen wollen – müssen auch „humanitäre Interventionen“ zur Unterbindung und Verhinderung von massiven Menschenrechtsverletzungen in Betracht gezogen werden. Denn es ist notwendig, auch für die Durchsetzung der Normen zu sorgen, denn die Geltung der Menschenrechte liegt begründet vor. Aus der Perspektive von Opfern von Menschenrechtsverletzungen bzw. von Trägerinnen und Trägern von Menschenrechten besteht eine hohe Dringlichkeit, denn für Erstere ist es zum Zeitpunkt, an dem eine „humanitäre Intervention“ als Option geprüft wird, schon zu spät, und die „Verantwortung, zu schützen“ bereits nicht wahrgenommen worden.

Darüber hinaus gilt es zu bedenken: „Wenn Handlungen (als *facts*) mit begründeten Normen kollidieren, dann sind sie, nicht die Normen blamiert – tatsächlich *too bad for the facts* – und selbst dann, wenn diese Kollisionen in irgendeinem einzelnen Handlungsbereich ausnahmslos auftreten sollten. Wir brauchen gewiss bessere Gründe für eine Änderung unserer fundamentalen Normen als den Hinweis darauf, dass sie in einer bestimmten Sphäre stets gebrochen werden“ (Merkel 2004: 128; vgl. dazu Zanetti 2013: 189-211).

Literatur

- Bajoria, J./McMahon, R.: The Dilemma of Humanitarian Intervention (o.J.), URL: http://www.cfr.org/humanitarian-intervention/dilemma-humanitarian-intervention/p16524?cid=rss-fullfeed-the_dilemma_of_humanitarian_in-061213 (zuletzt abgerufen am 31.05.2015)
- Bayertz, K.: Art. Verantwortung, in: Sandkühler H. J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie, Bd. 3 (Q-Z), Hamburg, Meiner, 2010, 2860-2863.
- Beitz, C.: The Idea of Human Rights. Oxford 2009.
- Beestermöller, G.: Die humanitäre Intervention – Kreuzzug im neuen Gewand? Ein Blick auf die gegenwärtige Diskussion im Spiegel der thomanischen Lehre vom gerechten Krieg, in: ders. (Hrsg.): Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges. Stuttgart 2003, 141-169.
- Besson, S./Tasioulas, J. (Hrsg.): The Philosophy of International Law. Oxford 2010.
- Bittner, R.: Humanitäre Interventionen sind unrecht, in: Meggle G. (Hrsg.): Humanitäre Interventionsethik. Was lehrt uns der Kosovo-Krieg?, Paderborn 2004, 99-106.
- Buchanan, A.: The Internal Legitimacy of Humanitarian Intervention, in: The Journal of Political Philosophy 7 (1/1999), 71-87.
- Busche, H./Schubbe, D. (Hrsg.): Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung. Tübingen 2013.
- Busche, H.: Die Humanitäre Intervention im Überblick. Ihr Begriff, ihre Geschichte, ihre völkerrechtliche und ethische Beurteilung, in: ders./Schubbe, D. (Hrsg.): Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung. Tübingen 2013, 1-25.
- Habermas, J.: Bestialität und Humanität, in: Merkel, R. (Hrsg.): Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht. Frankfurt a. M. 2000, 51-65.
- Habermas, J.: Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, in: ders. (Hrsg.): Zur Verfassung Europas. Ein Essay. Berlin 2011, 13-38.
- Haspel, M.: Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik. Neukirchen-Vluyn 2002.
- Haspel, M.: Responsibility to Protect und Humanitäre Interventionen, in: Busche, H./Schubbe, D. (Hrsg.): Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung. Tübingen 2013, 267-297.
- Hoffmaster, B.: What Does Vulnerability Mean?, in: The Hastings Center Report 36/2 (Mar.-Apr. 2006), 38-45.
- Honnefelder, L.: Theologische und metaphysische Menschenrechtsbegründungen, in: Pollmann, A./Lohmann, G. (Hrsg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2012, 171-178.
- Höffe, O.: Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen, in: Merkel, R. (Hrsg.): Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht. Frankfurt a. M. 2000, 167-186.
- Höffe, O.: Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen, in: Busche, H./Schubbe, D. (Hrsg.): Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung. Tübingen 2013, 107-125.
- International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS) (Hrsg.): The responsibility to protect. Ottawa 2001.
- Institut für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt (Hrsg.): Ethica 2000. Wien 2001
- Kersting, W.: Bewaffnete Intervention als Menschenrechtsschutz, in: Merkel, R. (Hrsg.): Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht. Frankfurt a. M. 2000, 187-231.
- Kirchschläger, P. G.: Das ethische Charakteristikum der Universalisierung im Zusammenhang

- des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte, in: Ast, S. et al. (Hrsg.): Gleichheit und Universalität (=ARSP-Beihefte 128). Stuttgart 2011, 301-312.
- Kirchschläger P. G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (= ReligionsRecht im Dialog 15), Münster 2013.
- Kirchschläger, P. G.: Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive, in: ETHICA 22 (1/2014a), 29-54.
- Kirchschläger, P. G.: Human Rights and Corresponding Duties and Duty Bearers, in: International Journal of Human Rights and Constitutional Studies 2 (4/2014b) 309-321.
- Koller, P.: Die Begründung von Rechten, in: ders. et al. (Hrsg.): Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik. Ungarisch-Österreichisches Symposium der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 1990 (= ARSP 54). Stuttgart 1990, 74-84.
- Krause, S.: Zur Legitimation Humanitärer Interventionen, in: Busche, H./Schubbe, D. (Hrsg.): Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung. Tübingen 2013, 27-55.
- Lienemann, W.: Militärische Interventionen als Wahrnehmung von Schutzverantwortung?, in: Busche, H./Schubbe, D. (Hrsg.): Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung. Tübingen 2013, 81-105.
- Lohmann, G. et al. (Hrsg.): Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig? (= Studien zu Grund- und Menschenrechten 11). Potsdam 2005.
- McMahan, J.: Humanitarian Intervention, Consent, and Proportionality, in: Pattison, J. (Hrsg.): Humanitarian Intervention Vol. III. The Ethical Issues Surrounding Humanitarian Intervention. London 2014, 251-279.
- Meggle, G. (Hrsg.): Humanitäre Interventionsethik. Was lehrt uns der Kosovo-Krieg?, Paderborn 2004.
- Merkel, R. (Hrsg.): Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht. Frankfurt a. M. 2000.
- Merkel, R.: Können Menschenrechtsverletzungen militärische Interventionen rechtfertigen?, in: Meggle, G. (Hrsg.): Humanitäre Interventionsethik. Was lehrt uns der Kosovo-Krieg?, Paderborn 2004, 107-132.
- Merle, J.-C.: Neue Beweislast und neue Prinzipien für militärische Interventionen, in: Beestermöller, G. (Hrsg.): Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges. Stuttgart 2003, 53-73.
- Merle, J.-C.: Lässt sich ein Recht auf Humanitäre Intervention ohne Pflicht rechtfertigen?, in: Busche, H./Schubbe D. (Hrsg.), Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung. Tübingen 2013, 167-188
- Meyer, K.: Die moralische Bewertung humanitärer Interventionen, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 97.1 (2011), 18-332.
- Meyer, L. H. (Hrsg.): Legitimacy, Justice and Public International Law. Cambridge 2009.
- Miller, D.: The Responsibility to Protect Human Rights, in: Meyer, L. H. (Hrsg.): Legitimacy, Justice and Public International Law. Cambridge 2009, 232-251.
- Neuhold, L.: Humanitäre Intervention – ein neuer Name für gerechten Krieg?, in: Institut für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt (Hrsg.): Ethica 2000. Wien 2001, 45-58.
- Nida-Rümelin, J.: Verantwortung. Stuttgart 2011.
- Pattison, J.: The Responsibility to Protect? The Duties of Humanitarian Intervention, in: Journal of Military Ethics 7 (4/2008), 262-283.
- Pogge, T.: An Institutional Approach to Humanitarian Intervention, in: Public Affairs Quarterly 6 (1/1992), 89-103.

- Rager, G. et al. (Hrsg.): *Unser Selbst – Identität im Wandel neuronaler Prozesse*. Paderborn 2003.
- Raz, J.: *Human Rights without Foundations*, in: Besson, S./Tasioulas, J. (Hrsg.): *The Philosophy of International Law*. Oxford 2010, 321-338.
- Runggaldier, E.: *Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst*, in: Rager, G. et al. (Hrsg.): *Unser Selbst – Identität im Wandel neuronaler Prozesse*. Paderborn 2003, 143–221.
- Schaber, P.: *Wann ist der Grund gerecht? Zur Rechtfertigung Humanitärer Interventionen*, in: Busche, H./Schubbe, D. (Hrsg.): *Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung*. Tübingen 2013, 127-139.
- Smith, M. J.: *Ethics and Intervention*, in: *Ethics & International Affairs* 3 (1989), 1-26.
- Stelter, C.: *Gewaltanwendung unter und neben der UN-Charta (= Schriften zum Völkerrecht 172)*. Berlin 2007.
- Tesón, F. R.: *Eight Principles for Humanitarian Intervention*, in: *Journal of Military Ethics* 5 (2/2006), 93-113.
- UN: *Strengthening of the coordination of humanitarian emergency assistance of the United Nations, A/RES 46/182*. New York 1991.
- UN: *Übereinkommen über die Verhütung und Bestrafung von Völkermord von 1948*. New York 1948.
- UN: *World Summit Outcome Document 2005*. New York 2005.
- Walzer, M.: *Just and Unjust Wars*. New York 1977.
- Walzer, M.: *Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Essays*. Hamburg 2003.
- Zanetti, V.: *„Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.“ Wie brauchbar ist eine ideale Theorie der Humanitären Intervention?*, in: Busche, H./Schubbe, D. (Hrsg.): *Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung*. Tübingen 2013, 189-211.

Die Wurzeln von Krieg und Frieden

Erwin Bader

University of Vienna, Austria

Abstract

Gab es am Anfang der Menschheitsgeschichte Krieg (Hobbes) oder Frieden (Augustinus)? In diesem Beitrag wird die These vertreten, dass der Friede das dem Wesen der Menschen gemäße Verhalten zueinander sei. Aber durch Habgier und Raub kam der Krieg, der jeweils neuen Krieg hervorruft. Durch die negativen Umstände veränderten sich die Triebe und neigen daraufhin (K. Lorenz, S. Freud) zu jener maßlosen Gewaltanwendung, die in Kriegen herrscht. Sokrates und Jesus versuchten, die dem Menschen adäquate gerechte und friedliche Grundhaltung zu fördern. Weil dies als systemstörend empfunden wurde, wurden beide hingerichtet. Sokrates wandte sich primär an den Intellekt der Gebildeten, Jesus an das Empfinden der durchschnittlichen Leute, weshalb sich, trotz der raschen Beseitigung Jesu, die von ihm ausgelöste Bewegung recht konsequent verbreitete. Ein offener Konflikt kriegerischer Vertreter der Staatenwelt mit friedensbetonten Christen, durch welche sich das militaristische System potentiell gestört gefühlt hätte und diese Störung (also die Christen) gegebenenfalls beseitigt hätte, wurde durch das Bündnis der Kirche mit dem Staat – einschließlich der Entwicklung der Lehre vom Gerechten Krieg – verhindert.

Nach dem Ende dieses Bündnisses folgten die Weltkriege, welchen eine Ernüchterung folgte. Die in der Nachkriegszeit in Europa aufgekommene Friedensbereitschaft schwindet heute wieder, wenn man sie nicht durch Schärfung des Blicks auf die Wurzeln von Krieg und Frieden pflegt.

Keywords: Friedensethik; Naturzustand des Menschen; Aggression; Pazifismus

Meine Grundposition

Ich bin Österreicher, promoviert für Politikwissenschaft und Psychologie, Professor für Philosophie im Ruhestand; auch war ich 20 Jahre als römisch-katholischer Religionslehrer beschäftigt. Ich versuchte, meinem Verständnis des Philosophierens entsprechend, m. E. fundamentale, aber zu wenig bekannte Aspekte zum Sinn und Wesen des Ganzen zu entdecken, auch durch fächerübergreifende Forschung.

In Bezug auf die hier behandelte Friedensfrage wurde ich stark von Bertha von Suttner beeinflusst. Auch Augustinus überzeugte mich, indem er als erster Philosoph der abendländischen Tradition den Frieden als das eigentliche, allgemeine (gottgegebene) Naturgesetz beschrieb. Die UNO und das Völkerrecht verpflichten heute alle Staaten zur Aufrechterhaltung des Friedens, doch diese Pflicht wird immer wieder verletzt. Passend dazu schien mir Erich Fromms Lehre von der Biophilie, der Liebe zum Leben, welche psychologisch heilsam sei.

Was ist Krieg, was ist Friede?

Friede ist (negativ definiert) die Abwesenheit von Gewalt, also ein Verhältnis zwischen Staaten, sozialen Gruppen und Personen, in dem keine gewaltsame Konfliktaustragung erfolgt.

Was Krieg ist lässt sich leichter aussagen, als was Friede ist.

Aufschlussreich ist die beschönigende Definition des bekannten Kriegstheoretikers Carl von Clausewitz: „Der Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um einen Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen“¹ Demgemäß setzt jeder Staat voraus, dass er einen Krieg beginnen kann, wann immer er will, und jeder Kriegsführende ist im Prinzip überzeugt, erfolgreich zu sein. Freilich rechnet niemand damit, dass auch die andere Seite so denkt.

Der Schriftsteller der Weltkriegszeit Karl Kraus rechnete damit und sagte: „Krieg ist zuerst die Hoffnung, dass es einem besser gehen wird, hierauf die Erwartung, dass es dem anderen schlechter gehen wird, dann die Genugtuung, dass es dem anderen auch nicht besser geht, und schließlich die Überraschung, dass es beiden schlechter geht.“

Johan Galtung², Pionier der Friedensforschung, spricht davon, dass Gewalt nicht nur direkt, sondern auch strukturell und kulturell bestehen kann. Demnach werden Verhältnisse, die nach einer formellen Definition als Friede gelten, in eine Grauzone zwischen Krieg und Frieden verschoben. Friede im engeren Sinn ist auch frei von struktureller Gewalt. Die positive Definition des Friedens bezieht sich idealtypisch auf diesen engeren Begriff und besagt, dass Frieden als Verhältnis der Gerechtigkeit zwischen Staaten, sozialen Gruppen und Personen verstanden wird.

Warum führen die Menschen Kriege?

Sigmund Freud erklärte, dass die Tötung von Feinden eine triebhafte Neigung befriedigt.³ Ist der Mensch also von seiner Natur her zum Krieg geboren? Freud selbst verneint dies: „Wir sind Pazifisten, weil wir es aus organischen Gründen sein müssen.“⁴ Man „muss“ zwar – von der organischen Natur her – Pazifist sein, aber die menschlichen Triebe besitzen die

1 Carl von Clausewitz: „Vom Kriege“. Vollständige letzte Fassung von 1832, Neuenkirchen 2010, Erstes Buch, Erstes Kapitel, 2.: Definition.

2 Johan Galtung: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg 1977.

3 „Außerdem befriedigt die Tötung des Feindes eine triebhafte Neigung.“ Sigmund Freud an Albert Einstein im September 1932, in: Albert Einstein / Sigmund Freud: Warum Krieg? Ein Briefwechsel mit einem Essay von Isaac Asimov, Zürich 1972. S. 28.

4 Sigmund Freud an Albert Einstein im September 1932, in: A. Einstein / S. Freud: Warum Krieg?, Zürich 1972, S. 45.

„Neigung“, Feinde zu töten. Konrad Lorenz⁵ hingegen behauptete, dass der Mensch das Triebleben aus der Tierwelt mitnahm, wenn auch nur in verkümmelter Form, und dieses führe zwar zur Aggression, aber diese werde bei den Säugetieren im Normalfall durch eine natürliche „Tötungshemmung“ gegenüber Artgenossen gebremst. Die Massentötung von Artgenossen käme bei Tieren kaum in dem Ausmaß wie bei menschlichen Kriegen vor und entstehe erst durch die Fehlleitung der Triebe.

Verhielten sich die Menschen der Urzeit untereinander brutaler als in der Neuzeit? Ein junges Beispiel für diese Ansicht wäre Steven Pinker⁶.

Herrsche im Urzustand Friede oder Krieg?

Thomas Hobbes lehrte, der Mensch sei von Natur aus „des Menschen Wolf“ und am Anfang habe ein „Krieg aller gegen alle“ geherrscht. Er sagte: „So kann man nicht leugnen, dass der Naturzustand der Menschen, bevor sie zur Gesellschaft zusammentraten, der Krieg gewesen ist; und zwar nicht der Krieg schlechthin, sondern der Krieg aller gegen alle.“⁷

Hier fällt auf, dass er Einschränkungen macht; wenn man diese nicht kennt, kommt es zu einer Verkürzung seiner Ansicht.

Hobbes geht es darum, die leviathanartige Omnipotenz der damaligen Staaten zwar anzuerkennen, aber doch durch den Hinweis auf die ursprüngliche Freiheit der Menschen in Gottes Schöpfung zu relativieren. Zu diesem Zweck setzt er voraus, dass es ursprünglich einen Zustand der völligen Freiheit aller Menschen ohne jegliche Bindung durch die Gesellschaft (bzw. Gemeinschaft) gegeben habe; damit widerspricht er der Ansicht anderer Denker wie Aristoteles, wonach die Gemeinschaft schon immer zugleich mit den Menschen da gewesen sei. Vielleicht wollte Hobbes nur eine bloß bedingte, relationale Behauptung aufstellen.

Wichtig ist, dass Hobbes zwischen dem Krieg schlechthin und dem Krieg aller gegen alle unterscheidet. An sich ist es Usus, unter einem Krieg nur eine kollektive, vorsätzliche, gesellschaftlich organisierte Form der Gewalt zu verstehen. Der Krieg aller gegen alle ist aber nach Hobbes keine organisierte, kollektive Tötung von Menschen. Er meint: Am Anfang hätten alle Menschen einen naturrechtlichen Anspruch auf Nutzung aller in der Natur vorkommender Dinge gehabt, auch gegen den Widerstand anderer. Dieses Recht auf Selbsterhaltung sei faktisch ein Recht des Stärkeren gewesen, aber habe eher auf der Furcht des Schwächeren als auf Gewaltanwendung beruht: „Nicht der Vollzug aktueller physischer Kampfhandlungen ist damit gemeint.“⁸

Wie dachte die Antike darüber? Während die realhistorische Überlieferung in der Antike keinen Zustand eines Friedens am Anfang kannte, wurde in der Dichtung und Mythologie beschrieben, dass am Anfang Frieden geherrscht habe; aber dieser Anfang wurde als mythische Vorzeit aufgefasst, über die man eigentlich kein näheres Wissen besäße. Von Ovid stammt das prominenteste Beispiel einer nicht-monotheistischen These von einem guten Urzustand. In den „Metamorphosen“ steht: „Aurea prima sata est aetas“⁹ - Am Anfang herrschte ein „goldenes Zeitalter“. Schon Hesiod verwendete den Begriff eines Goldenen Zeitalters. In jener Zeit habe kein Krieg geherrscht, sondern Friede, Seligkeit und Eintracht.

⁵ Konrad Lorenz: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.

⁶ Steven Pinker: Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit, aus d. Amerik. v. Sebastian Vogel, Frankfurt/M. 2011.

⁷ „[...] Negari non potest quin status hominum naturalis antequam in societatem coiretur Bellum fuerit; neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes.“ – Hobbes über die Freiheit. Widmungsschreiben, Vorwort an die Leser und Kapitel I - III aus „De cive“ (lateinisch - deutsch), eingeleitet und mit Scholien hrsg. von Georg Geismann u. Karlfriedrich Herb, Würzburg 1988, S. 128 (lat) und S. 129 (dt.)

⁸ A.a.O., 220. Scholion der Herausgeber, S. 129-132, S. 130.

⁹ Ovid, Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch, Reclam, 6. Aufl. München 2007; Die vier Zeitalter, S. 12 (lat) und S. 13 (dt.)

Ovid beschreibt allerdings, dass schließlich die Sucht nach Metall (dem Material für effektivere Waffen) im späteren so genannte „eisernen Zeitalter“ zur Ungerechtigkeit geführt habe. Die Menschen haben mit Gewalt der Erde das Eisen (aber auch das Gold) entrissen – und diese Gewalt habe sich seitdem auch gegen die Mitmenschen sowie gegen die Nachbarvölker gewandt und Ungerechtigkeit, Raub und die Kriege hervorgebracht. Er sagt, nun „lebten“ die Menschen „vom Raub“.¹⁰ Georg Baudler¹¹ scheint diesen Befund aus heutiger Sicht zu bestätigen.

Analog zur Erzählung von einem Goldenen Zeitalter kennen auch etwa die drei abrahamitischen Religionen Erzählungen von einem anfänglich paradiesischen Frieden und dessen späterem Verlust. Die antiken Dichter und Denker meinten allerdings, nun sei der Krieg der Normalzustand und unabschaffbar (wie ja auch der Gebrauch von Eisen nicht mehr rückgängig gemacht werden könne). Der Friede sei jeweils nur eine Unterbrechung des Normalzustandes. Im Christentum spricht man aber von einem Kommen des Reiches Gottes und der Erlösung der gesamten Schöpfung. Augustinus lehrte, nicht der Krieg, sondern der Friede sei der Normalzustand.¹² Krieg sei ethisch schlecht, gegen Gott und die Natur – doch als Christ habe man den Auftrag, den Frieden mit Gottes Hilfe anzustreben.

Die Unvernunft des Krieges nach Augustinus

Augustinus erklärte, dass Gottes wohlgeordnete Schöpfung auf vernünftigen Gesetzen beruhe, aber die sündigen Menschen hätten sich davon losgesagt und dies sei die Ursache der Kriege. Zur Begründung versucht er die Bibel heranzuziehen: Der Brudermörder Kain sei der Gründer des ersten Staates, der Wurzel aller civitates terrenaе. Rom habe (wie alle anderen Großreiche) die Nachbarvölker „nur unter ungeheuren Gefahren und beiderseitigem großem Blutvergießen und furchtbarer Anstrengung“¹³ unterworfen; und außerdem: „Nachbarn bekriegen, von einem Krieg zum andern übergehen und Völker, die einem nichts zuleide getan, aus bloßer Herrschsucht niedertreten und unterwerfen, wie soll man das anders nennen als große Räuberei?“¹⁴ Dem hielt er entgegen, dass nur „der Gerechtigkeit Lohn Leben und Friede ist.“¹⁵ Ein gerechter Herrscher, der zur Verteidigung einen gerechten Krieg führen müsse, könne eigentlich nur weinen über die unvermeidlichen Opfer. Nicht der Krieg sei der

10 A.a.O., S. 14f. (lat) und S. 15f. (dt.): „... itum es in viscera terrae, quasque recondidit Stygiisque admoventur umbris, effodiuntur opes, iritamenta malorum. iamque nocens ferrum ferroque nocentius aurum prodierat, prodit bellum, quod pugnat utroque, sanguineaque manu crepitantia concutit arma. vivitur ex rapto: non hospes ab hospite tutus...“ - „...man wühlte sich in die Eingeweide der Erde. Und die Schätze, die sie nah bei den Schatten der Styx verborgen hatte, gräbt man aus – Anreiz zu allem Bösen. Schon war das gefährliche Eisen erschienen und das Gold, das noch gefährlicher ist als das Eisen. Da erscheint der Krieg, der beides zum Kampf verwendet und mit blutiger Hand klirrende Waffen schüttelt. Man lebt vom Raub; kein Gastfreund ist vor dem Gastfreund sicher...“

11 Georg Baudler: Gewalt in den Weltreligionen, Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 2005.

12 „So besteht denn der Friede eines Körpers in dem geordneten Verhältnis seiner Teile, der Friede einer vernunftlosen Seele in der geordneten Ruhelage der Triebe, der Friede einer vernünftigen Seele in dem geordneten Übereinstimmung von Denken und Handeln, der Friede zwischen Leib und Seele in dem geordneten Leben und Wohlbefinden des beseelten Wesens, in dem geordneten Leben und Wohlbefinden des beseelten Wesens, der Friede zwischen dem sterblichen Menschen und Gott in dem geordneten gläubigen Gehorsam gegen das ewige Gesetz, ... der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung [tranquillitas ordinis]. ... Wie es also ein Leben ohne Schmerz geben kann, aber keinen Schmerz ohne Leben, so gibt es auch einen Frieden ohne allen Krieg, niemals aber einen Krieg ohne irgendeinen Frieden. ... Denn diese [Naturen] können keinesfalls existieren, wenn nicht irgendwie auf der Grundlage des Friedens.“ Augustinus: Vom Gottesstaat [De civitate Dei], Vollständige Ausgabe, dtv, München 2007, 2. Teil, S. 552f. (XIX. Buch, Kap. 13.)

13 A.a.O., 2. Teil, S. 449. (XVIII. Buch, Kap. 22)

14 A.a.O., 1. Teil, S. 176. (IV. Buch, Kap. 6.)

15 Augustinus, Bekenntnisse [Confessiones], Zürich 1950, S. 298 [X. Buch, 43]; andere Übersetzungsmöglichkeit: „...die Frucht der Gerechtigkeit Leben und Frieden ist.“

Naturzustand, schreibt er, sondern der Friede. Augustinus sagte, das eigentliche Prinzip der Großreiche sei Raub. Und nach Paulus ist die Habgier die Wurzel aller Übel.¹⁶

Seit es Raub gibt, ist aber auch Schutz vor Raub notwendig. Der Staat schützt und führt daher das Schwert zu Recht, aber der Schutz erfordert dieselbe gewaltsame Methode wie der Raub. Faktisch war schon wegen der Beschaffung von Sklaven der Krieg notwendig; und Großreiche brauchten mehr Unterdrückung. Der Raubkrieg gegen Feinde brachte Reichtum: Der Herrscher vergrößerte sein Reich, seine Befehle waren die Rechtsordnung. Das Prinzip der Pax Romana war: Si vis pacem para bellum. Die meisten europäischen Philosophen bis 1900 – mit Ausnahmen wie Immanuel Kant – versuchten, ebenso wie die Künstler, die Kriege zu beschönigen. Zwar sagte schon Augustinus, im Grunde sei jeder Krieg ungerecht, denn immer sei eine Ungerechtigkeit Ursache des Krieges. Aber erst Bertha von Suttner war es, die der römischen These widersprach: „Si vis pacem para pacem.“

Dieses System wurde durch Jesus radikal diskreditiert. Er sagte: „Ihr wißt, dass die ... Herrscher ihre Völker unterdrücken und ... die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen.“¹⁷ Sein Modell hingegen ist das des gegenseitigen Dienens.

Sokrates und Jesus

Schon Sokrates wollte den Menschen beibringen, wirklich gerecht zu sein, dann werde zwischen Staaten eher Friede herrschen. Aber seine Schüler rebellierten und sagten, niemand auf der Welt wolle und könne wirklich gerecht sein, jeder versuche nur, solange es vorteilhaft sei, nach außen gerecht zu erscheinen. Platon lässt in seinem Werk „Der Staat“ einen Schüler namens Glaukon, als konsequentesten Gegenredner gegen Sokrates, folgendes sagen: Wenn es je auch nur einen einzigen wahrhaft Gerechten geben werde, so werde dieser in der Welt so sehr auf Widerspruch stoßen, dass er „gegeißelt, gefoltert, gebunden werden wird, dass ihm die Augen ausgebrannt werden, und dass er zuletzt nach allen Misshandlungen gekreuzigt werden“¹⁸ würde. Die Kreuzigung war damals eine besonders demütigende Hinrichtungsart, die zum Beispiel für aufständische Sklaven zur Anwendung kam.

Sokrates lehrte Gerechtigkeit und er wurde selbst hingerichtet – wenn auch erst im für damalige Verhältnisse hohen Alter von 70 Jahren. Jesus lehrte (und lebte!) die Gerechtigkeit für alle, vor allem für die zu kurz gekommenen, und er wurde schon als junger Mann, nach sehr kurzer Wirkungszeit gefoltert und gekreuzigt.

Warum wurden Sokrates und Jesus getötet? Weil jedes Mitglied der Gruppe, sobald er meint, sein abweichendes Gewissen unterdrücken zu müssen, sich auch nach außen bemüht zu verhindern, dass die Wahrheit ans Licht kommt. Es herrschte nicht nur Furcht vor irdischer Strafe, sondern Furcht vor der Ausschließung aus der Gemeinschaft und vor der Rache der Götter.

Verdrängung ist eigentlich ein Krieg der Person oder des Kollektivs gegen sich selbst. Störfaktoren werden bekämpft, um das herrschende System nicht zu beschädigen. Daher schafften die Repräsentanten des alten Systems alle potentiellen Verunsicherungen beiseite. Je mehr Angst vor einem möglichen Zusammenbruch aufkommt, desto eher kommt es zur Tötung von Widersachern und umso mehr auch zu zusätzlicher Brutalität. Bei Sokrates studierten nur Schüler aus den vornehmen Schichten, Jesus aber predigte für das ganze Volk. Daher war die Angst vor Jesus noch viel größer und folglich wurde Jesus gefoltert und zu einer besonders grausamen Hinrichtung verurteilt.

Krieg unterdrückt nicht nur die sogenannten äußeren Feinde, sondern die Gewalt und der Mord verändern auch den Täter, er verliert die naturgegebene Aufrichtigkeit, Menschlichkeit

¹⁶ „Denn die Wurzel aller Übel ist die Habsucht. Nicht wenige, die ihr verfielen, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich viele Qualen bereitet.“ 1.Tim 10.

¹⁷ Lk. 22,25

¹⁸ Platon, Der Staat, Paderborn: Voltmedia 2005, S. 62 (2. Buch).

und Friedfertigkeit. Die Verdrängung des natürlichen Mitleids benötigt Energie und bindet Energie. Der Mord wendet sich gegen das Prinzip des Lebens überhaupt, auch gegen das Prinzip der eigenen Existenz. Dass Jesus den Mut und die Kraft hatte, Leid und Tod auf sich zu nehmen, um damit seinem Impuls zur Veränderung dieser von Gewalt und Unterdrückung beherrschten Welt treu zu bleiben, war ungewöhnlich und führte allmählich zur Aufhebung der Entfremdung bei vielen; damit wurden bei vielen Menschen große Energien frei und die naturhafte, gottgewollte Mitmenschlichkeit konnte wieder neu wachsen.

Der Tod Jesu führte also nicht – wie beabsichtigt – zur Auslöschung der Bewegung, sondern nun schien ein Tor zu einer friedlicheren, gerechteren Welt geöffnet.

Seine ersten Schüler wirkten weder bei Aufständen mit, noch an den Kriegen der Kaiser. Tertullian und viele andere lehrten, ein militärisches Blutvergießen wäre eine Verleumdung Christi und der Christengegner Kelsos schalt, die Christen seien „Schmarotzer“ des Gesellschaft, weil sie sich von anderen militärisch verteidigen ließen.¹⁹

Obwohl Jesus zur Abschreckung schon als junger Mann brutal hingerichtet worden war, verbreitete sich seine Lehre nicht nur im gesamten Römerreich, sondern weit darüber hinaus. Die Anhänger wurden verfolgt und wehrten sich kaum. Außerhalb des römischen Reiches verbreitete sich das Christentum über Persien bis nach Indien, im Süden in Nubien und Jemen, in vielen Gebieten Zentralasiens und bis China etc., vor allem durch die so genannte Kirche der Nestorianer; doch diese um und nach 800 n. Chr. weltgrößte Kirche, die Assyrische Apostolische Kirche des Ostens²⁰ verschwand in sehr vielen ihrer großflächigen spätantiken und mittelalterlichen Verbreitungsgebiete Asiens – oft spurlos. Wurde etwa das Fehlen eines Bündnisses von Kirche und Staat und der vermutliche Versuch, die nichtmilitärische, quasi pazifistische²¹ Einstellung trotz der Widrigkeiten möglichst aufrecht zu erhalten, ihr Verhängnis? Der aktive Schutz der Kirche durch den Staat wäre so gesehen die Voraussetzung des Weiterbestandes des Christentums.

Die Geschichte im Westen verlief anders. Es gab ein Auf und Ab der Verfolgung. Diokletian ordnete die strengste Christenverfolgung an, nicht aus Hass auf die Christen, sondern aus Staatsraison: Ein großes Reich benötige inneren Frieden, dafür habe eine gemeinsame Reichsreligion zu sorgen. Als der Mitkaiser Galerius merkte, dass die Christenverfolgung auf Schwierigkeiten stößt, ordnete er an, dass die Priester der Pantheon-Religion es den Christen nachmachen und ebenfalls Armen- und Krankendienste einzurichten hatten. Schließlich erließ er, der anfangs grausame Christenverfolger, das eigentlich erste Toleranzpatent von Nikomedia im Jahr 311 n. Chr. Dieses Toleranzpatent bestand aber im Osten bloß auf dem Papier, nicht in der Praxis. Ein kleiner Nachbar, Armenien, der erste „christliche Staat“, versuchte sogar durch einen Krieg gegen Rom, den Kaiser zur Einhaltung dieses Toleranzpatents zu zwingen.

Das konstantinische Zeitalter

Als Konstantin im Jahr 313 n. Chr. die Toleranz einführte, handelte er eigentlich nicht als Christ, sondern als Anhänger jener römischen Lehre, dass sich die Stärke der Götter im Kriege erweisen; aber es war ein zukunftsweisender Akt. Genauer betrachtet wollte er nicht

19 Vgl. Wolfgang Lienemann, *Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*, München 1982, S. 88.

20 Zu deren Ostmission vgl.: *Die Missionierung nach Osten*. In: Christoph Baumer: *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse*, Stuttgart 2005; Budge, Sir E. A. Wallis (transl.): *The Monks of Kublai Khan Emperor of China*, London 1928; Hans-Joachim Klimkeit: *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße*, Opladen 1986 u. v. a.

21 Die Entwicklung der westlichen Lehre vom Gerechten Krieg erfolgte während der Abhängigkeit der Kirche vom Bündnis mit dem Staat, welches die Assyrische Kirche des Ostens aber nie kannte. Die quasi pazifistische Haltung der Nestorianer zeigte sich, als die christlichen Sogder und Uiguren sich geweigert haben sollen, ihren (manichäischen?) Staat gegen den Überfall durch Mongolen militärisch zu verteidigen.

nur die Toleranz, sondern mehr, nämlich auch eine neue Wertschätzung des Christentums. Ein großer Teil der Bevölkerung, vor allem Roms Nobilitas blieb aber auch nach der konstantinischen Wende polytheistisch. Das System zwang zunächst niemanden zur Bekehrung zum Christentum, aber staatlicher Zwang wurde eingesetzt, um die Ergebnisse der vom Kaiser geforderten und geförderten katholischen Konzilien nötigenfalls auch mit Gewalt gegen abweichende Bischöfe und Christgläubige durchzusetzen.

Erst als Theodosius dann das Christentum offiziell zur Staatsreligion erhob, erneuerte er die Diokletianische Staatsraison auf einer anderen Grundlage, doch gegenüber dem Original aufgrund der besänftigenden Wirkung des Christentums entschärft. Spätestens ab damals wurde es notwendig, sich dem Streben des Staates nach Sicherheit und Selbstbehauptung anzupassen und vor allem den christlichen Frühpazifismus durch eine gewisse Kriegsbereitschaft der Christen zu ersetzen.

Im frühen Mittelalter war die Christianisierung der Germanen mit kirchlichen Protesten gegen Kriege verbunden. Erst nach Bernhard von Clairvaux, der als erster die „Zweischwertertheorie“ vertrat, kam es zur pragmatischen Akzeptanz von „Gerechten Kriegen“, eine Lehre, welche allmählich vorherrschend und seit der Periode der Kreuzzüge durch die Scholastik und später auch auf juristischer Basis perfektioniert wurde.

Seit der Renaissance erfuhr nicht nur die Kunst und Gelehrsamkeit einen mächtigen Schub, auch der antike Bellizismus erlebte eine „Wiedergeburt“. Z. B. lobte Machiavelli den Krieg zum Machtgewinn, die Renaissancepäpste bejhrten Eroberungen als angebliche Verbesserungen der Missionschancen und liebten zugleich den Prunk, in der Kunst stellte man fortan Kriegsgötter gleichberechtigt neben Herrscher und Heilige etc.

Seit dem Mittelalter herrschte das Bündnis zwischen Thron und Altar. Die Lehre vom Gerechten Krieg war die faktische Grundlage dieses Bündnisses und diente zur graduellen Mäßigung der Kriege. Zugleich kam es zur – wenn auch zögerlichen – Verbesserung der Vorstellungen von Recht, Menschenwürde²² und Gerechtigkeit, ebenso zögerlich auch zum Mut, den wissenschaftlichen Geist zur Entfaltung zu bringen²³ und zuletzt auch zum wirtschaftlichen Aufschwung.

Warum förderte der Staat damals das Bündnis mit der Kirche? Der Staat benötigte die Kirche, denn in den Kirchen kam es jeden Sonntag zu einer reichsweiten Volks-Vollversammlung. Die Kirche war also das Bindeglied zwischen Staat und Volk. Der Staat band die Kirche mit Stiftungen etc. an sich, um so einen Einfluss auf das Volk zu gewinnen. Dieses Bündnis von Thron und Altar endete am deutlichsten und nachhaltigsten im Zuge der französischen Revolution. Die organisatorische Voraussetzung dafür war der Buchdruck und speziell die gedruckte Zeitung, welche die Verbindung zwischen Staat und Volk auch unter Umgehung der Kirche als Zwischenglied ermöglichte. Das Bürgertum übernahm die Macht im Staat und emanzipierte sich nicht nur vom Adel, sondern vom mäßigenden Einfluss der Kirche. Infolge der Kette von Übeltaten während der Französischen Revolution wurde die Gewaltbereitschaft deutlich gefördert, die sich dann in den Eroberungskriegen Napoleons fortsetzte und noch steigerte. Seitdem befand sich Europa bis zum Ersten Weltkrieg permanent in einem latenten Kriegszustand und der Wettlauf bei der gewaltsamen Eroberung der Welt nahm immer aggressivere Formen an.

²² Vgl.: Christiane Pucher: Erich Fromm – Religionssystem versus religiöses Denken, THEOS - Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Band 114, hrsg. v. Erwin Bader, Hamburg 2013.

²³ Durch das Christentum wurde der Fatalismus, sich bloß ergeben in die Ordnung der Natur zu fügen, überwunden. Vgl. u. a.: Donald S. L. Cardwell: Turning Points in Western Technology. A Study of Technology, Science, and History, 2. Aufl., Canton /M. 1991, S. 11.

Die moderne Ära.

Alfred Nobel, der bekanntlich die Aktivitäten der internationalen Friedensaktivitäten der Freifrau Bertha von Suttner unterstützte, aber selbst durch seine zahlreichen Dynamit- und Waffenfabriken in mehreren Ländern Europas maßgeblich zur Hochrüstung der europäischen Staaten am Vorabend des ersten Weltkrieges beitrug, hatte gehofft, die Gefährlichkeit der neuartigen Bewaffnung werde die Staaten abschrecken, einen Krieg zu beginnen – oder wenn nicht, werde die Grausamkeit des kommenden Krieges die Menschen endlich zur Vernunft bringen; und dann würde endlich der Friede einkehren; doch Bertha von Suttner bekehrte ihn zur Einsicht, dass der Friede sicher nicht bloß durch eine grausame Schocktherapie bestialischer Kriege, also nicht ohne die allgemeine Verbreitung der Friedensgesinnung sowie in der Folge die Förderung internationaler schiedsgerichtlicher Instrumente kommen könne. Immanuel Kant, der bereits vor ihr dieselben Gedanken entwickelte, gab zu bedenken: „Der Krieg ist darin schlimm, dass er mehr böse Menschen macht, als er deren hinwegnimmt.“²⁴

Stefan Zweig betrachtete rückblickend die Zeit kurz vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs und urteilte folgend: „Wenn man heute ruhig überlegend sich fragt, warum Europa 1914 in den Krieg ging, findet man keinen einzigen Grund vernünftiger Art und nicht einmal einen Anlass. Es ging um keine Ideen, es ging kaum um kleine Grenzbezirke; ich weiß es nicht anders zu erklären als mit diesem Überschuss an Kraft, als tragische Folge jenes inneren Dynamismus, der sich in diesen vierzig Jahren Frieden angehäuft hatte und sich gewaltsam entladen wollte“²⁵ – „Der Aufstieg war vielleicht zu rasch gekommen, die Staaten, die Städte zu hastig mächtig geworden, und immer verleitet das Gefühl von Kraft Menschen wie Staaten, sie zu gebrauchen oder zu missbrauchen. Frankreich strotzte vor Reichtum. Aber es wollte noch mehr ... Überall stieg das Blut den Staaten kongestionierend in den Kopf.“²⁶

Auch Gandhi²⁷ sagte, bloß wegen des Wunsches nach Unterdrückung fremder Völker gebe es den Krieg. Er fragte, warum denn die Europäer sonst nach Indien gekommen wären, als um die Schwächeren zu unterdrücken? Er sagte sogar, Hitler habe sich von den übrigen Europäern weniger in der Sache unterschieden, denn grundsätzlich hatten alle europäischen Nationen schon seit längerem sich gegenseitig sowie andere unschuldige Länder überfallen und unterdrückt, und die Nazis hätten gemäß der ungewöhnlichen Sichtweise des Inders Gandhi aus einer bisher in Europa unreflektierten Gepflogenheit ein offizielles Prinzip gemacht und sogar versucht, es auch noch wissenschaftlich zu perfektionieren.²⁸ (Einschließlich der Judenvernichtung) Tatsächlich begannen die Europäer erst nach dem Zweiten Weltkrieg langsam, den Krieg grundsätzlich in Frage zu stellen.²⁹

Die Kirchen haben inzwischen mehr oder weniger an Macht verloren, aber der Krieg drohte im Atomzeitalter umso mächtiger zu werden. Der Kommunismus bekämpfte nicht nur die Kirche, sondern das Christentum und den Glauben an Gott. Krieg und Gewalt waren allgegenwärtig – und in vielen Staaten wollten die Kirchen nur mehr bewahren, was möglich war. Trotz der Unterschiede der Konfessionen waren alle Kirchen mehr oder weniger von Verschlechterungen betroffen, am schlimmsten freilich war die Situation der orthodoxen Kirche in der Sowjetunion. Erst allmählich beruhigte sich die Lage in der Nachkriegszeit und

²⁴ Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Stuttgart Reclam 1984, S. 45. Kant bezieht sich auf einen nicht namentlich genannten Griechen, den er hier wörtlich zitiert.

²⁵ Stefan Zweig: Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers, (Erstausgabe Stockholm 1944) Frankfurt/M. 1991, S. 230.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Gandhi, Mohandas Karamchand: Für Pazifisten. Hrsg. von Bharathan Kumarappa. Übers. und Nachw. von Wolfgang Sternstein, Münster [u.a.] 1996.

²⁸ Vgl. a.a.O., S. 59.

²⁹ Vgl.: Erwin Bader (Hrsg.): Krieg oder Frieden. Interdisziplinäre Zugänge, Wien [u.a.] 2013.

die Zeit für eine Neubesinnung war da. Also hieß die neue Parole „Nie wieder Krieg“ und die Kirche trat wieder in Erscheinung – wenn auch vielleicht nur für einige Jahrzehnte.

Das Zweite Vatikanische Konzil versuchte, in diesem Vakuum – nach dem Zusammenbruch der Kriegshysterie – eine neue Gesinnung und moralischen Erneuerung in Europa zu verbreiten, wie schon vorher vor allem Pater Riccardo Lombardi³⁰, der auch schon als Berater von Pius XII. ein Konzil forderte. Nun galt es auch, die real existierende nachkonstantinische Ära durch innerkirchliche Reformen nachzuvollziehen. Auch heute braucht der Staat die Kirchen und Religionen. Je mehr der Staat und die Kirchen sich gegenseitig befruchten und als eigenständig und notwendig anerkennen, kommt es zur Abkehr vom Denken der Macht, der einseitigen Bereicherung, des rücksichtslosen Hedonismus und Triumphalismus.

Europa braucht die Hinwendung zum friedlichen Dialog in Gesellschaft, Politik und Kirche, zwischen allen früher verfeindeten Gruppen und Mächten, den Ideologien und Wirtschaftssystemen, den Konfessionen und Religionen – und eine echte Neuorientierung zur Frage von Krieg und Frieden wird zunehmend als notwendig anerkannt.

Noch ist die Welt allerdings gekennzeichnet von einer Ermüdung der nachkriegszeitlichen Friedensidee, denn seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs gab es noch nie zur gleichen Zeit so viele Kriege, wie in diesem Jahr. Heute herrscht zudem nach Meinung vieler Kritiker auch ein Krieg gegen die Natur. Den Blick nur verdrießlich auf den Krieg zu richten, mag zwar vielleicht den Realitätssinn schärfen, kann aber verunsichern, und Angst ist ein schlechter Ratgeber. Besser ist für die Seele der Blick auf den Frieden, er bringt Hoffnung, selbst wenn er bei einigen Menschen einen übertriebenen Optimismus erzeugen mag. Aber entscheidend wäre, wenn es gelänge, den Frieden als das ursprünglichere Gesetz des Seins anzuerkennen; und nur durch die Schärfung des gemeinsamen Blickes auf die Wurzeln von Krieg und Frieden lässt sich die gegenwärtige Krise überwinden.

References

- Aurelius Augustinus, Bekenntnisse [Confessiones], Zürich 1950.
- Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat [De civitate Dei], Vollständige Ausgabe, München 2007.
- Bader, Erwin (Hrsg.): Krieg oder Frieden. Interdisziplinäre Zugänge, Wien [u.a.] 2013.
- Baudler, Georg: Gewalt in den Weltreligionen, Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 2005.
- Baumer, Christoph: Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse, Stuttgart 2005.
- Budge, Sir E. A. Wallis (transl.): The Monks of Kublai Khan Emperor of China, London 1928.
- Cardwell, Donald S. L.: Turning Points in Western Technology. A Study of Technology, Science, and History, 2. Aufl., Canton /M. 1991.
- Clausewitz, Carl von: Vom Kriege. Vollständige letzte Fassung von 1832, Neuenkirchen 2010.
- Galtung, Johan: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg 1977.
- Gandhi, Mohandas Karamchand: Für Pazifisten. Hrsg. von Bharathan Kumarappa. Übers. und Nachw. von Wolfgang Sternstein, Münster [u.a.] 1996.

³⁰ Ein Buch über Lombardi wird von mir vorbereitet; derzeit vgl. v. a.: Zizola, Giancarlo: Il microfono di dio. Pio XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani, Milano 1990;
http://de.wikipedia.org/wiki/Riccardo_Lombardi

- Hobbes, Thomas: Hobbes über die Freiheit. Widmungsschreiben, Vorwort an die Leser und Kapitel I - III aus „De cive“ (lateinisch - deutsch), hrsg., Einleitung u. Scholien v. Georg Geismann u. Karlfriedrich Herb, Würzburg 1988.
- Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Stuttgart Reclam 1984.
- Klimkeit, Hans-Joachim: Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße, Opladen 1986.
- Lienemann, Wolfgang, Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt, München 1982.
- Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.
- Ovid: Metamorphosen., Lateinisch/Deutsch, Reclam, 6. Aufl. München 2007.
- Pinker, Steven: Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit, aus d. Amerik. v. Sebastian Vogel, Frankfurt/M. 2011.
- Platon: Der Staat, Paderborn: Voltmedia 2005.
- Pucher, Christiane: Erich Fromm – Religionssystem versus religiöses Denken, THEOS - Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Band 114, hrsg. v. Erwin Bader, Hamburg 2013.
- Zizola, Giancarlo: Il microfono di dio. Pio XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani, Milano 1990.
- Zweig, Stefan: Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers, (Erstausgabe Stockholm 1944) Frankfurt/M. 1991.

The Responsibility to Protect – A Response

Gotlind Ulshöfer

Evangelische Akademie Frankfurt, Germany

ulshoefer@evangelische-akademie.de

Abstract

The Response refers to the presentation “The Responsibility to Protect. A Perspective from the Global South” by Siddharth Mallavarapu. It challenges the presentation on its critique of the post-colonial structures of the concept of R2P and brings the idea of “just peace” into relation with R2P

Keywords: responsibility to protect; globalisation; power structure; victims; just peace

Introduction

This response refers to the presentation of Siddharth Mallavarapu who presented his perspective under the title: “The Responsibility to Protect: A Perspective from the Global South”. In the presentation Mallavarapu shared his Indian perspective on one of the relatively new and challenging developments of the UN security policies: the Responsibility to Protect (R2P). One of the core points of his presentation was that R2P must be seen and understood in relation to “a longer history of interventionism and the broader culpability of major powers in both sustaining and perpetuating inequalities” and that R2P is much messier in the real world than in textbooks.

In this paper I want to make three points: first I will refer to those parts where I agree with what Siddharth Mallavarapu was saying but where I also see challenges, my second point will be aspects where I have probably a different perspective and my third point will be trying to bring Mallavarapu’s perspective to terms with a theological approach and my “Northern” perspective, being a German, Protestant theologian and economist.

The Unfairness of Global Political and Economic Structures and the Problem of the Mis-use of R2P

The Unfairness of Global Economic and Political Structures

One of Mallavarapu’s important points of critique of R2P is that it is “part of an older and much wider global history of intervention” and that it is “burdened by the past” and that it is in a way continuing old power structures. Mallavarapu states in an interview: “I have recently intervened on the Responsibility to Protect (RtoP) doctrine and its practice. I have been rather critical arguing that it cannot be disassociated from a longer history of interventionism by the majority powers in the global south however its dressing. A thread that runs through my work is to demonstrate how historical asymmetry continues to manifest in terms of how the contemporary international system is structured.” (Creutzfeld 2014, 8). I think this is an important point to discuss about:

Understanding Siddharth Mallavarapu’s critique as a general critique on the unfairness of global political and economic structures, I think this is an absolutely right observation. Looking at power structures on the global level and looking at global institutions like the United Nations and especially the Security Council, the questions of fairness in the sense of modes and forms of participation of everybody or at least every state involved in decision processes etc. is an important point (see for the discussion on the structures of the UN, e.g. Schmitt 2013). The questions which global unjust political and economic structures have to do with colonialism and which other reasons are to be mentioned opens up another important point on the perseverance of historical events into the present which I do not want to comment on here since more and detailed analysis are needed. But I have the following questions: Are the colonial power structures in the post-colonial forms really manifest in the formation and structure of the Responsibility to Protect concept? As far as I have seen, the formation and the structure of the R2P has been developed in an international way which does not make the impression that R2P - as a concept – is the expression of the will of former or present day empires (Luck 2013). It was the International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS) under the leadership of Canada which developed the idea in 2001 in their publication “The Responsibility to Protect” (ICISS 2001). In 2005 the concept was accepted by the whole General Assembly of the UN (Bellamy 2015, 14). So I would like to know more where exactly Mallavarapu sees post-colonial structures already in the concept? And my other point is: even if the concept of R2P has been developed in this unfair world, I think, we still can use it and develop it further. Just because it has been created in this context, this does not disqualify it per se.

The Mis-use of the R2P

Another important point of Mallavarapu's critique is - what I will call - the mis-use of the concept of the Responsibility to Protect, especially in the way the concept is administered, implemented and applied.

If we look at the case of Libya as the first official reference to the concept of R2P at an armed intervention we can see the problems: the mandate was formulated very open and there were statesmen like the French president who declared that a change of the political regime has to be the aim of the intervention although this is not part of the statutes of R2P. The abstention of Germany concerning the vote on the resolution 1973 on the 17th of March 2011 shows the complicated interpretation of the situation in Libya and the interwovenness of national and international politics (Seibel 2013, 87). "Though few doubt that the international community's swift action in Libya averted a massacre in Benghazi, the manner in which NATO and its allies enforced Resolution 1973 proved deeply controversial. Many governments and commentators argued that the alliance exceeded the mandate it had been given by the UN Security Council." (Bellamy 2015, 187). As we have seen, it is important to distinguish the concept, its theoretical level, its ethical demand and the level of its implantation which has to be improved (Deitelhoff 2013, 23f.). Alex J. Bellamy expresses this point: "Ultimately a principle can be used and abused by skilled diplomats to satisfy almost any political agenda. The real test for the R2P is whether it can be transformed into a program of action which delivers real protection to civilians in peril" (Bellamy 2009, 199). And it is definitely not enough only to consider responsibility because this concept needs more normative grounding in justice issues, e.g., since there is also the tendency of responsibility to paternalism. Therefore, for example, the organization of the concept has to be done in a way that it is not paternalizing, by referring to the local people, analyzing the actual situation thoroughly etc.

The Strengths of the R2P

The Starting Point: The Victims

One of the strengths of R2P is that its starting point lies with the human beings who are violated in their human rights having become victims of genocide, war crimes, crimes against humanity and ethnic cleansing (Enns 2013, 103). The three "pillars" of the R2P refer to the situation of those in need: "(1) the primary responsibility of states to protect their own population from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity, and from the their incitement; (2) the duty of states to assist each other to build the capacity necessary to discharge the first responsibility; (3) the international community's responsibility to take timely and decisive action to protect populations from the four crimes when the state in question fails to do so." (Bellamy 2015, 2f.). The underlying moral concept of this responsibility does not only refer to an ethics of care but starts from a cosmopolitan perspective that each individual has the right to a decent life and that there are global duties to help (Rudolf 2013, 14). There is a universalism in this concept, but using the idea that everybody in a situation as a victim wants help, I think that this is a strong argument to agree that there exist duties of the whole humankind to protect also the ones which are not citizens of one's own state but who belong to humanity around the globe. Although it has to be taken into account that on the level of implementation of R2P there are difficulties.

The Subsidiarity Character and the Multi-Facets of the R2P

The three "pillars" of R2P can also be interpreted as three levels and R2P as a subsidiarity principle. Therefore, if the "level" of the state is not able to help to protect its citizens itself, there is the international community as the next level to act. This subsidiarity structure has to

be understood as levels of responsibility. There are further questions of the information flow and who has the power of the deliberations in executing R2P in its detailed actions. There are also the questions who has got the power to decide and on which level these decisions are taken and also the questions of fairness arise.

But the concept does not only have the subsidiarity structure, it has also multiple facets of action: At least in its primary version of 2001 it emphasizes the need for prevention and the need of protection in its different forms, - not only in a military way - and also after the interventions the need to rebuild structures. Taking this whole process into account is a strength of the R2P.

Responsibility as the Character of Sovereignty and the Role of Collective Responsibility

The strength and the difficulty of the concept is the idea of a collective responsibility not only of states but of humankind, in its form as the “international community”, that in cases of violation against human rights this responsibility is stronger than the single state sovereignty. For me, from an ethical point of view, the interesting part is the role of responsibility in this concept. It challenges traditional understandings of responsibility as something on an individual level and even on the state level. R2P refers to the responsibility of the state which is grounded in legal as well as moral responsibility but it goes further to refer to the responsibility of the international community. Up to now this is more a moral responsibility than a legal one due to the fact that we do not have a proper and sophisticated international legal framework. And here begin the difficulties like the legitimization of taking up the responsibility to protect beyond the state: who is obliged to do it: the UN, the NATO, NGOs etc (Evans 2008, 175ff.)? Another important point is also the question, in order to be able to take up collective responsibility you need to have enough information to judge the situation adequately.

How can collective responsibility be understood? The theological ethicist Dietrich Bonhoeffer while analyzing how to live responsibly came up with the idea that responsibility has a fourfold structure. For him, as a theologian, it is grounded in the responsibility before God and in Christ and in this sense is a vicarious representative action, it is a deed which needs courage in accordance with reality, in order to be responsible one needs freedom and also taking on guilt belongs for him to responsibility (Bonhoeffer 2009, 274f.). Taking this as a vantage point for the ideas about collective responsibility in the context of R2P, we need to ask who are the responsible actors and what is their legitimization (Hofmann 2013). It is also important to see that responsibility alone as an idea to structure the tasks of protection is not enough: the concept of collective responsibility has to be set into relation with freedom as well as with justice issues, so that, e.g., paternalism does not prevail. But this would be another presentation, so I stop here and want to bring in another point which might lead the discussion a bit further.

The Concept of “Just Peace” and the R2P

I just want to say a few words about the theological discussions of R2P and the grounding idea of just peace in the “Denkschrift” of the Protestant Church of Germany as an example. I got the impression that there are similarities between the idea of “just peace” and Siddharth Mallavarapu’s critique in the point of raising issues of justice in international relations and the R2P. In the ecumenical peace ethics discussion the approach of a “just peace” has become central. The idea behind this concept is that just war theory is not useful anymore for our present day situation, because there are power structures and injustices which have to be addressed as well and that there is the urgent need to bring justice issues and peace issues together. In the idea of “just peace” the non-violent tradition of Christian thinking is emphasized as well as the importance of prevention. The Protestant Church of Germany in its

Denkschrift “Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen” (EKD 2007) describes the following elements which characterize “just peace”: it is the protection from violence, the support of freedom, the reduction of despair and the support of cultural plurality. It is combined with the relevance of the law and the importance of legal structures and an ethics in which the use of violence is in accordance with democratic law (Haspel 2011, 139f). The core element is the idea that violence must be prevented and that justice is an important element to prevent violence (Hoppe 2011, 62f.). In this sense, the idea of “just peace” supports the non-violent and prevention sides of the responsibility to protect although it is still open towards the possibility to use violence as ultima ratio after checking different criteria. Concerning the R2P in its present form, R2P lacks clearer criteria which could be further developed from the ISICC document in relation to a “just peace” concept. The churches themselves are on their way of analyzing R2P from a pacifist and a “just peace” point of view. In its statement on the way to just peace, the General Assembly of the 10th convention of the World Council of Churches in Busan in November 2013 declared concerning the R2P: a. “Undertake, in cooperation with member churches and specialized ministries, critical analysis of the “Responsibility to Prevent, React and Rebuild” and its relationship to just peace, and its misuse to justify armed interventions” (WCC 2013). The just peace approach and R2P can be put into further fruitful relation. But from this background the question remains, concerning the emphasis on the prevention of violence: is it too idealistic to put the focus on the non-violence and prevention side of the R2P because also non-violent interventions and humanitarian help can be abused? How is a “just peace” approach in a violent world possible (Enns 2012, 233f.)? Can R2P be developed further by structuring and modifying it to become a more successful instrument to promote peace and justice?

References

- Alex J. Bellamy. 2009. Responsibility to Protect. The Global Effort to End Mass Atrocities. Cambridge: Polity Press.
- Alex J. Bellamy. 2015. The Responsibility to Protect. A Defense. Oxford: Oxford University Press.
- Dietrich Bonhoeffer. 2009. Ethics. Minneapolis: Fortress Press.
- Benjamin Creutzfeld. 2014. Theory Talk #63: Siddharth Mallavarapu on International Asymmetries, Ethnocentrism, and a View on IR from India. Theory Talks (<http://www.theory-talks.org/2014/02/theory-talk-63.html> , 9.11.2014)
- Nicole Deitelhoff. 2013. Scheitert die Norm der Schutzverantwortung? Der Streit um Normbegründung und Normanwendung der R2P, in: Die Friedens-Warte 88 (2013), 17-40.
- Fernando Enns. 2012. Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Fernando Enns. 2013. Gerechter Friede zwischen Interventionsverbot und Schutzgebot. Das ethische Dilemma der Gewaltanwendung, in: Ines-Jacqueline Werkner and Dirk Rademacher (eds.): Menschen geschützt – gerechter Friede verloren? Kontroversen um die internationale Schutzverantwortung in der christlichen Friedensethik, Münster: LIT, 95-110.
- Evangelische Kirche in Deutschland. 2007. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, 2nd ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gareth Evans. 2008. The Responsibility to Protect. Ending Mass Atrocity Crimes Once and For All. Washington D.C.: Brookings Institution Press.
- Michael Haspel. 2011. Friedensethik zwischen Rechtsethik und Ethik des Politischen. Reflexionen anlässlich des Afghanistan-Krieges, in: Volker Stümke and Matthias Gillner (eds.): Friedensethik im 20. Jahrhundert, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 135-152.

- Gregor Hofmann. 2013. Politische Bekenntnisse ohne Folgen. Die deutsche Politik und die zögerliche Umsetzung der internationalen Schutzverantwortung, in: HSFK Standpunkte 6 (2013), 1-12.
- Thomas Hoppe. 2011. Der Gerechte Friede – Ein Paradigmenwechsel in der christlichen Friedensethik?, in: Ines-Jacqueline Werkner und Ulrike Kronfeld-Goharani (eds.): Der ambivalente Frieden. Die Friedensforschung vor neuen Herausforderungen, Wiesbaden: VS Verlag, 57-72.
- International Coalition for the Responsibility to Protect. 2014. RtoP at the United Nations. Key developments on the Responsibility to Protect at the United Nations from 2005-2014. April 2014 (<http://responsibilitytoprotect.org/The%20UN%20and%20RtoP%281%29.pdf>, 8.8.2014).
- International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS). 2001. The Responsibility to Protect. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty (<http://responsibilitytoprotect.org/ICISS%20Report.pdf>, 8.9.2014)
- Edward C. Luck. 2013. Die unterschätzte Kraft der zivilen Prävention – Schutzverantwortung weiter denken, in: Ines-Jacqueline Werkner and Dirk Rademacher (eds.): Menschen geschützt – gerechter Friede verloren? Kontroversen um die internationale Schutzverantwortung in der christlichen Friedensethik, Münster: LIT, 135-159.
- Siddharth Mallavarapu. 2013. Schutzverantwortung als neues Machtinstrument? In: <http://www.bpb.de/apuz/168151/schutzverantwortung-als-neues-Machtinstrument>, 8.8.2014.
- Peter Rudolf. 2013. Schutzverantwortung und humanitäre Intervention, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 37 (2013), 12-17.
- Wolfgang Seibel. 2013. Libyen, das Prinzip der Schutzverantwortung und Deutschlands Stimmhaltung im UN-Sicherheitsrat bei der Abstimmung über Resolution 1973 am 17. März 2011, in: Die Friedens-Warte. Journal of International Peace and Organisation 88, 1-2 (2013), 87-116.
- Eva Schmitt. 2013. Der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen in der internationalen Sicherheitsarchitektur, in: APuZ 37 (2013), 18-22.
- United Nations General Assembly. 2005. World Summit Outcome Document. (<http://responsibilitytoprotect.org/world%20summit%20outcome%20doc%202005%281%29.pdf>, 8.8.2014).
- World Council of Churches (WCC). 2013. Statement on the Way to Just Peace. Adopted by the WCC 10th Assembly as Part of the Report of the Public Issues Committee (<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/the-way-of-just-peace>, 9.11.2014)

Response to Nigel Biggar's key note speech In Defence of Just War: the Christian tradition, Controversies, and Current Cases

Göran Collste

Linköping University, Centre for Applied Ethics, Sweden
goran.collste@liu.se

Thank you for a well-argued and controversial key note lecture! In this way it mirrors your impressive book *In Defence of War* (OUP 2013).

My first point refers to – what you call – Christian thinking of just war. What is so Christian about it? The doctrine of just war contains ideas about just cause, just aim, proportionality etc, ideas and values that are shared by many; Christians as well as Muslims, liberals etc. Further, it accords with classical Catholic natural law doctrine which states that all human beings of good will, Christians or not, due to their rationality are able to argue in moral questions.

Secondly, you stated in the beginning of your speech that a distinctive Christian element is that it does not take national self-defence as its paradigm. But does that really hold? There are not only Christian versions of the Doctrine but also secular just war theories which is not based on nationalist premises.

You take the doctrine of the Responsibility to Protect (R2P) as “a reassertion of the classic Christian paradigm of justified war”. However, the R2P is widely accepted but not punitive in character (which would be the unique Christian contribution according to your speech). Rather, its justification is based on protecting the weak and defenceless – surely a justification in line with Christian values - but also shared by many other value systems.

Thirdly, you take the just war doctrine as your reference point, both in today's lecture and in your book. But, is it not time to critically evaluate this doctrine? For example: Does not modern wars show that motivations and intentions often go out of hand? Take the invasion of Iraq in 2003 that you defend in your book, as example. There seems to be an obvious link between the American and British invasion and today's chaos and bloody civil war in Iraq – 11 years later. Wars tend to get out of hand because when a war has broken out it is no longer in control, and when not in control, no one is responsible for the outcome.

Furthermore, war tends to get out of control in another sense too. When a young man enters into the military system – and goes to war – civilized behaviour, meaning freedom, peacefulness and empathy - is threatened and other motivations takes over; discipline, violent instincts and the legitimacy to kill human beings – just like themselves - with loved ones back home.

So my question is if the way war mobilize our worst instincts is not another reason to look beyond the just war doctrine? Especially from a Christian perspective!

In the second part of your speech you make a distinction between international positive law and natural law. You argue that actions or (more often) inactions according to international positive law are not always morally justified and that there are instances when military interventions might be justified even if they are not decided by the just authority, in this case the United Nations. Of course you are right here, but on the other hand, what are the implications of this view for the international community? Given that all major powers reason in the same way, will it not lead to anarchy if treaties and agreements are violated on these grounds? And is not the present unstable world order an indication of this?

Finally, a comment on your applications of the just war doctrine to present wars. Of course, in a short speech like this there is no room for elaborated analysis. But nevertheless, the impression is that the doctrine is applied in a very rough way. Just one example relating to the application to the Israeli bombings of Gaza. You say that provided that Israel targets enemy combatants and that such targeting is necessary, there is no upper limit to the number of civilian casualties that may be incurred, tragically, as 'collateral damage'. What does "necessary" mean? And that there is no upper limit of civilian casualties? 10 000? 20 000? The whole population? So my final question is if this way of using the doctrine does not run the risk of simplifications rather than cautious and reflective judgements?

Paths to Truth, Justice and Reconciliation in Argentina

Ayeray Medina Bustos
Ministry of Justice, Buenos Aires, Argentina
a.medina-bustos@hotmail.com

Abstract

Argentina has been following different paths to deal with its past repression after the dictatorship that ended in 1983. Attempts at truth and justice were the creation of the CONADEP (National Commission on the Disappearance of Persons) in 1983 and the condemnation of nine Argentine junta members. However, three amnesty laws were created afterwards: Full Stop, Due Obedience and Pardon ('Indulto') laws. As stated by Webb and others (2010) "the former military leaders called for amnesty whereas almost all the victims believe that reconciliation and justice can only be achieved through punishment of the perpetrators" (pp.26-27). The creation of those laws caused negative reactions among most parts of the Argentinean society.

After 37 years Argentina succeed in prosecuting its worst perpetrators, as an institutional response to repression and public trials are contested in many cities of the country. This paper will argue that public trials might contribute to truth, justice and reconciliation, at national and personal levels.

Keywords: justice, reconciliation, public trials, testimonies, truth.

Like many other countries in Latin-America, Argentina has many open wounds left by a brutal and violent dictatorship. Many scholars such as Juan Méndez (2004), Elizabeth Jelin (1994, 2003), Pilar Calveiro (2005) and Diane Kordon and Lucila Edelman (2007) believe that these wounds cannot be healed by giving amnesties or trying to forget what happened during the last horrendous dictatorship. They highlight the importance of keeping the memory alive and creating and maintaining a just society in Argentina. Trying to erase past events is not a way of moving forward into a peaceful and reconciled society, on the contrary, it is only a way of denying the past by not acknowledging the terrible events and remembering the victims. A society that does not acknowledge its history does not properly heal - it cannot look forward by forgetting its past and will simply pretend to be at peace. When amnesty laws were created in Argentina, after the CONADEP report (1987), it felt as if the country was going backwards instead of advancing and seeking justice.

The Argentinean people in general and many of those I interviewed for my PhD thesis, felt betrayed.

The repression's main characteristics during the dictatorship were: illegal detention, torture, 'disappearances', forcing of people into exile and disappearance of children, this last one unfortunately unique in Argentina, constituting all severe forms of gross human rights violations.

Malamud-Goti (1996) argues that in the period of transition from dictatorship to democracy, trials of human rights abusers are fundamental. Trials can bring a sense of justice in society being regarded as the way of combating impunity. However, we also need society's recognition of facts and victims; it is only after recognition that we can talk about symbolic justice. The remaining painful wounds from that obscure period in Argentina need to be healed through justice, truth, memory and good human rights practice; otherwise they will continue hurting people and disrupting society.

Three types of justice will be considered here in more detail because they are expected to contribute to the process and achievement of individual and social reconciliation in Argentina: distributive justice, retributive justice and restorative justice.

Distributive justice

Rawls' (1999) conception of justice as fairness relates to the idea of distributive justice. This suggests that justice is more important than all the other moral values a society might seek to achieve. He argues that the primary subject of justice is the basic structure of society. To be precise, it is the way the main social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the distribution of the advantages gained from social mutual assistance.

The justice of a social system therefore depends fundamentally on how essential rights and duties are assigned and on the economic opportunities and social conditions of the different sectors of society. These ideas were also explored by Sen (1999), when he developed the concepts of human agency and human development. When social conditions and economic problems arise in a society, they impact also in the development of the individual.

Retributive justice

According to retributive justice theories, the pain and experiences of victims can be compensated by punishing perpetrators for their crimes. This theory of justice states that the suffering of victims may be recognized in their communities as well as the responsibility of the accused for the harm caused. Many scholars, such as Fletcher and Weinstein (2002, p.586) hold that retribution contributes to the alleviation of the pain that victims experienced, and additionally, they believe that by punishing perpetrators it is possible to eradicate the potential threat of having a new military regime thereby preventing future abuses. According to those scholars, trials embrace one, if not all of the following goals:

1. To discover and publicize the truth of past atrocities
2. To punish perpetrators
3. To respond to the needs of victims
4. To promote the rule of law in emerging democracies
5. To promote reconciliation

Discovering and publicizing the truth of past atrocities

According to Fletcher and Weinstein (2002) learning the truth of what happened is necessary for healing a society and victims have the right to know the truth and the system of international justice and human rights, as it is stated by Amnesty International. Achieving transparency about the past is necessary because facts are often denied by a large part of the population. In the case of Argentinean society, this had the effect of making the suffering of victims' even worse, as they were unable to rebuild their lives and integrate into their communities.

Knowledge of the facts of what happened to the 'disappeared' people and murdered and knowing about the experiences of those who survived, together with the latter publication of the facts by the State, would help victims and the whole society to be free from their past, to be able to move on and to construct a new life. Although it is not their primary purpose to discover the truth, trials can acknowledge it – but – one way of publishing the truth is through a new kind of institutional mechanism - the Truth Commission.

Amnesty International (2010) declares that "...the establishment of Truth Commissions has often been considered as an alternative to the investigation and prosecution of crimes under international law before national courts." (p.7). It also states that their aim is to discover the truth and to ensure justice and accountability prevails.

According to Teitel (2003), a Truth Commission is an official body, often created by a national government, whose purpose is to investigate, document, and report human rights violations in a country during a specific period of time. Ames Cobián and Reátegui (2009) argue that Truth Commissions are first of all a measure of transitional justice, tackling the restoration or recovery of the truth about past human rights violations - promoting the recognition of the abused and the harm done to them. For example, the *Nunca Más* reports for Argentina and for other Latin American countries are not based on discovering only the veracity of the stories, but also on discovering the inner 'truth' of each story - of the survivors' experiences and of what they can remember (see, for example, CONADEP report, 1987). They also demonstrated the need to shut down the political, institutional, social and cultural mechanisms that allowed that dreadful violence to happen.

When we tell stories, we share with listeners our personal 'truth', the way we see things and by doing that we build important connections to those who are listening. Historical truth is not the main concern in narrative; the important issue is to consider the life story as truthful, more than true, as Atkinson (1998) recounts. However, historical truth is important for Truth Commissions and trials.

Punishing perpetrators

In line with the conclusions of Fletcher and Weinstein (2002), through trials perpetrators are accused, they face their accusers (lawyers and the state) and also their victims. If found guilty, they are punished for what they have done. The prosecution of the perpetrators for the crimes they committed and also the accountability for what happened are ways of giving the victims a moral and ethical response to their suffering and confirming their lack of culpability. Responsibility about the past might also contribute to avert future violations, although trials might not stop human rights violations or war crimes from occurring again.

Perpetrators can be accused at trials, but social condemnation is also needed and a recognition by society of the victims and of the harm done to them. This can place victims in a position of dignity in their society and allow them to rebuild and integrate their lives again.

On June 28th 2011, trials of perpetrators of human rights abuses during the last Argentine dictatorship started in Bahía Blanca, my home town, as well as in others parts of the country. I took part in them as a psychologist working for the CPV Centro de Protección de los Derechos de la Víctima (Centre of Victims' Rights Protection) – programme that is part of the Ministry of Justice of the province of Buenos Aires. It is a challenging and motivating job to support victims of state terrorism and a huge step towards achieving retributive and restorative justice. People feel this as an historical moment and what is being done here in Argentina has no precedent in other trials. Here, when victims give their testimonies before the court, public prosecutors, perpetrators and the general public, they are accompanied by a psychologist. This is a demonstration the government wishes to punish perpetrators, recognize and support victims and heal the whole society.

Responding to the needs of victims

Fletcher and Weinstein (2002) declare that people who support a legal response to war crimes justify the necessity of having international criminal trials to meet the needs of the victims, so that they can get to know what happened to their relatives, learn the truth, receive acknowledgment of the harm they suffered, and achieve justice in the sense of condemning perpetrators and somehow being healed. According to Herman (1992) the victim's healing is a long process that entails more than an emotional catharsis and, in many cases, the courtroom testimony or Truth Commission setting might not be healing for them. This happened in Argentina, when after the set up of the Truth Commission, two amnesty laws were created and victims testified at the 'truth trials'. There is also a need for having a public acknowledgment of the suffering of the victims, the removal of the victims' responsibility for what happened to them and the restoration of their dignity.

Promoting the rule of law in emerging democracies

The criminal prosecutions of perpetrators of gross human rights violations can achieve a public consensus in repudiating the violence committed and can also demonstrate shared moral values regarding the respect of human rights. Prosecutions also mark a new period of the country's history in which trials symbolize the legality of a new government - they show that the judiciary is working. As Fletcher and Weinstein (2002) declare, to support the rule of law is also to promote democracy, safeguarding human rights and preventing future violations.

Promoting reconciliation

When a country experiences mass violence, there is a need for social recovery and healing to re-build a healthy community and close that period of history. There is also a need for the victims to understand traumatic events in order to be able to move on to a normal life. The acknowledgment of what has happened through Truth Commissions and human rights investigations also recognizes their suffering and need for dignity. This helps society build a new national narrative of mass violence events. Through trials individual criminal accountability is demonstrated, which can promote reconciliation.

According to Dzur (2003) the aims of retributive justice are linked to punishment and those of restorative justice to creating a consensual, productive and open process in a particular community. Amnesty International (2010) emphasizes how these are not mutually exclusive concepts:

States should recognize that ‘retributive’ justice and ‘restorative’ justice (i.e. criminal justice and truth-seeking mechanisms) do not exclude, but supplement each other. (p.5) Historically, my country has been through a transitional democracy which has been heavily debated. Scholars like O’Donnell (1992) have argued that the transition did not end in what Dahl (2000) refers to as a polyarchy - or ‘rule by the many’ (in contrast with monarchy, ‘rule by the one’, or oligarchy or aristocracy, ‘rule by the few’). In this case, polyarchy refers to a modern representative democracy with universal suffrage’ (p.90) in what O’Donnell calls ‘delegative democracy’¹ (DD) Dahl (2000, pp.85-6) states that a ‘large-scale’ democracy requires the following political institutions:

- 1 Elected officials. Control over government decisions about policy is constitutionally vested in elected officials.
- 2 Free, fair and frequent elections. Elected officials are chosen in frequent and fairly-conducted elections in which coercion is absent (or it should be).
- 3 Freedom of expression. Citizens have the freedom to express themselves on broadly defined political matters without danger of severe punishment. This should include the ability to criticise officials, the government, the regime, the socio-economic order and the prevailing ideology.
- 4 Access to alternative sources of information. Citizens have a right to seek out alternative and independent sources of information from other citizens, experts, newspapers, magazines, books, telecommunications and the like. Moreover, alternative sources of information that are not under the control of the government or any other single political group attempting to influence public political beliefs and attitudes, should exist and be effectively protected by law.
- 5 Associational autonomy. To achieve their various rights, including those required for the effective operation of democratic political institutions, citizens should also have a right to form relatively independent associations or organizations, including independent political parties and interest groups.
- 6 Inclusive citizenship. No adult permanently residing in the country and subject to its laws can be denied the rights that are available to others and are necessary to the five political institutions listed above.

Thus, democracy rests on essential civil and political rights, such as the right to vote, the right of association and the right of freedom of expression.

Argentina has a history of a weak judiciary and amnesty laws which make trials difficult to establish. As a consequence, it is difficult to imagine how the three types of justice discussed above can be achieved in Argentina. Argentina’s state of transitional justice can be understood as ‘the conception of justice associated with periods of political change, characterized by legal responses to confront the wrongdoings of repressive predecessor regimes’ (Teitel, 2003, p.69), for example, reporting perpetrators of human rights violations and the recognition of victims through criminal prosecution, truth-telling, reparations and institutional reform and distributive justice (i.e. seeking to eradicate poverty and reduce inequality), as Addison (2009, p.112) argues.

1 According to O’Donnell (1992) DD are not consolidated democracies (i.e. institutionalized) democracies, but they may be lasting. The basis of the DD is that whoever wins election to the presidency is thus unconstrained, able to govern as he or she sees fit, becoming the main custodian of the Nation and defining its interests.

Restorative Justice

This is another type of justice, also important for processes of reconciliation and social reconstruction. It is concerned with the needs and roles of victims, offenders and community members and requires complete and mutual participation and if possible a direct meeting of victims and offenders (this however, may be considered impossible to happen in Argentina as described later). Zehr (2002) argues that restorative justice is about equalizing concern for all parties involved, encouraging results that endorse responsibility and reparation and healing for everyone. In addition, Johnstone and Van Ness (2007) point out that the restorative justice movement focuses upon changing social responses to crime and misdeeds, repairing the harm done, materially and symbolically, and preventing future wrongdoings or conflicts.

Zehr (2002) addresses the needs of the victims and of the offenders as follows:

The victims need:

- Information about the offence directly from the offender;
- To be able to tell and re-tell their stories, to those who caused them harm so that they can develop an understanding of what they have done and also to their communities, so that they can receive public acknowledgment;
- Empowerment over their lives again and what has been taken away to be returned (so that they have power over their property, their bodies and their emotions);
- Restitution or vindication that involves the symbolic recognition of the harm they have suffered;

In the case of Argentina these may be considered as utopian for three reasons. Firstly, most of the offenders are not willing to give any information about the disappeared people and the kidnapped children. Secondly, the only way I can envisage the victims being able to tell their stories to the offenders is during the trials. Thirdly, the regaining of power over their lives is a very slow process and things can never be the same as before. However, the symbolic recognition of the harm suffered, is being demonstrated in the Argentinean society and is supported by the former and current governments.

The offenders need:

To recognize their responsibility and understand the harm they have caused to the victim(s). This might encourage empathy and ‘shame transformation’. However, although this seems a good idea in theory, in practice and in the case of Argentina, there appears to be no shame. From the majority of perpetrators, as they consider that what they have done was the right thing to do and some even express that they would do it again.

Zehr (2002) argues that the community also has needs and obligations towards victims and offenders, for the general welfare of its members. Communities have a duty to support and help victims and offenders to meet their needs, to actively integrate all parties and encourage the conditions that support healthy communities. Restorative justice advocates engagement and participation, this means promoting a dialogue between parties, where victims and offenders share their stories and may come to an agreement. However, such an encounter is not always feasible and in cases such as the last Argentinean dictatorship, it may be undesirable and sometimes offensive.

For example, the first torturer to be convicted for crimes against humanity in Argentina was Julio Simón, known as ‘El Turco Julián’ or ‘Julián the Turk’ –well-known for his habit of offering tea and cigarettes to detainees between torture sessions. During the trials of former torturers in 2003, many survivors went to Buenos Aires to give their testimonies, but very few

survivors were willing to meet their torturers face to face. A Uruguayan journalist, Gerardo Brusezzi, returned to Argentina in 2003 to confront Julio Simón, his former torturer, in a filmed meeting 2, in which he became the interrogator. The aim of the meeting was to discover the real names of two other former torturers, known as ‘Kung Fu’ and ‘Colores’. He did not accomplish this aim, though. Julio Simón had an opportunity to have this dialogue with one of his victims, but he refused to accept any responsibility for the harm he had inflicted and he was far from showing any signs of repentance or apology.

From what I have observed in recent trials in Bahía Blanca, when the court has heard testimonies from some of the victims, the accused perpetrators mocked their stories and some even sketched cartoons or posed provocatively. They complained about trivial issues and tried to delay trials by all means. However, some members of society will not give up - they have waited more than thirty-five years for these trials to happen. Personal testimonies started on 9th August 2011 and some victims started then to share their testimonies in a public court.

Nevertheless, “individual healing and closure is different from political reconciliation at national level” (Skaar Elin and others, 2005, p. 21). In addition, Mark Freeman and Priscilla Hayner (2003) argue that truth is an important element to pursuit reconciliation.

A conceptual framework regarding reconciliation will be provided in order to reflect upon its methods and the feasibility of achieving it, at different levels. Firstly, an approach to the concept of reconciliation will be presented, and then I will pose the cognitive aspects that form the psychological changes needed by society members in order to achieve reconciliation. I pose these specific societal beliefs because they are connected with the ideas that people had about dictatorship and its victims, and especially those stated through common phrases heard at the time: ‘por algo será’ (there must be a reason for what happened to them), ‘algo habrán hecho’ (they must have done something). Those phrases have a strong inner meaning that shows us how people reflect upon dictatorship in particular and victims in general.

Following on from this, I will discuss intra-societal and intra-individual reconciliation. The process of reconciliation, along with the relevant transitional justice mechanisms will be considered as ways of healing the wounds from dictatorship and reach reconciliation in Argentina.

Defining reconciliation

The concept of reconciliation has been discussed not only in the context of social sciences but also in political science and political psychology. Thus, there are many approaches to understanding the meaning of reconciliation following violence, taking into account the type of conflict and its historical, political, economical and social contexts. As a consequence, reaching a consensus on a general understanding of that concept might not be easy. A broad and multidisciplinary approach to reconciliation is needed, considering the social, cultural and historical context we are referring to. Several approaches to the term will be discussed, before reaching a working definition that will be adopted in this thesis. When we think about reconciliation, what normally comes to mind is the thought of restoring or healing a conflictive relationship between people who disagreed or argued over some ideas, beliefs or issues and which in the worst cases, may end in violence or even in war.

According to Bar-Tal (2004) reconciliation goes beyond having a non-violent co-existence. Imagine that the conflict has ended; does this lead immediately to reconciliation? Usually not, because the core of reconciliation implies a psychological process, a change of societal beliefs

2 In the video of Julian ‘The Turk’ at:<<http://www.youtube.com/watch?v=uf94OjrY6Ak>> (People and Power-Interrogating a torturer-30 Sept. 2009) he is seen facing one of his victims, a journalist from Uruguay (accessed 12/11/2014) . There is a note from the newspaper Puntal.com.ar at: <<http://www.puntal.com.ar/noticia.php?id=1153>> (accessed 12/11/2014) showing his conviction.

(collective memories), attitudes, motivations, goals and emotions about the conflict by the majority of society members. The cognitive aspects of reconciliation are discussed below.

Reconciliation might involve two or more parties that are or have been in conflict. How can these two parties come together in a peaceful relationship? In many cases, it can happen that the parties did not have a peaceful relationship before, but they may have had a less violent one. What are the conditions required for reconciliation to take place? One important condition is that offenders recognize the harm they have inflicted. This recognition can be carried out in a public setting - where the apology is made before the community - or in a private setting - face to face with the victim. The latter case becomes more difficult when the violence is institutionalized and rooted in society. It is also important that besides recognizing the harm done, the perpetrators repent of their actions. However, this does not happen very often, and as in the case of Argentina, perpetrators usually do not express remorse or even acknowledge their wrongdoing. In addition, Govier (2002) argues, even if the victims forgive, it will be a unilateral forgiveness and they will be prudent with their relationship with the perpetrators, as this relationship leaves them vulnerable to future exploitation or abuse. Victims might not trust the perpetrators and also might feel unable to be reconciled with them.

Bar-Tal and Bennink (2004) argue that reconciliation requires the support and desire of society as a whole or of the majority at least, to achieve a stable peace. Reconciliation is a basis by which relationships between people may be restored, and a fundamental change of beliefs, of values may be needed in order to accomplish peaceful relations. Besides that, it is also necessary to restore institutions, the economic and political systems from the structure of the society, that have been in place for sometime but that might need re-structuring.

Cognitive aspects of reconciliation and changes in societal beliefs required to reach reconciliation will be examined below. I have chosen the approach of Bar-Tal and Bennink to reconciliation because I believe that there has to be a change in people's societal beliefs³ in order to enable a move forward into the process of reconciliation. Those societal beliefs are regarded as the psychological basis that is grounded in the group's collective memory.

Cognitive aspects of reconciliation

The cognitive aspects of reconciliation refer to the psychological changes required to reach reconciliation in both parties and in society in general. Bar-Tal (2004) argues that five themes of societal beliefs were formed during conflict and that it is necessary to change them to reach reconciliation. These societal beliefs concern:

- the group's goals
- the rival group
- one's own group
- relationship with the past opponent and
- Peace

I will add three more themes concerning societal beliefs because I believe they can complete the psychological changes needed to achieve reconciliation:

- justice
- power and behaviour asymmetry and

3 Societal beliefs are defined as 'society members' shared cognitions on issues that are of special concern to society and contribute to its unique characteristics. They are organized around themes and consist of contents as collective memories, ideologies, goals and myths'. (Bar-Tal and Bennink, 2004, p.38).

- moral values

Societal beliefs about the group's goals:

The rationale and construction of the conflict parties' own goals offer an epistemic basis for the conflict. Those goals could be determined by each party according to their political, social and cultural points of view, and thus, define them. Thus, new goals, new symbols and new myths should be re-shaped and changed.

Societal beliefs about the rival group:

Bar-Tal (2004) refers to the images that parties form of the rival group(s). There is a delegitimization of the opposing group, whereby even violent actions against them are justified. For example, in Argentina, before the dictatorship started, the AAA Alianza Anticomunista Argentina (Argentine Anticommunist Alliance), the police, the FFAA Fuerzas Armadas Argentinas (Argentine Armed Forces), a large part of the civil society and the military discredited and delegitimized the political activism of the youth, stating that it was dangerous and violent. Abusers thereby justified their actions against their 'enemies'; starting to kidnap, torture and, in thousands of cases, murder them. Perpetrators dehumanize their rivals and are therefore able to harm them, because they do not see their rivals as human beings having feelings and consciousness.

To be able to talk about reconciliation it is essential to re-legitimize the opponent group, to confer humanity on the opponent group and personalize its members, thereby recognizing the rivals as individuals and as human beings.

Societal belief about one's own group:

There is a tendency for each group to have a positive view of itself and of censoring and throwing a negative light on the rival group. In the reconciliation process, it is necessary to carry out self-introspection and self-reflection of the negative past acts and attitudes of one's own group. Staub (2003) argues that psychology research demonstrates human beings tend to split the world into 'us' and 'them', creating 'in-groups' and 'out-groups', differentiating ourselves from members of the out-group. There are ties that bind people together; causing them to group themselves in a certain way and giving them the feeling of belonging to a group through, for example, shared goals, affection, and recognition of a shared destiny. On the other hand, the attitude to the out-group is one of fear and anxiety of the strange and the unknown.

The training of torturers and murderers usually consists of making strong in-group ties that differentiate them from the rest of the world. Because human minds work by categorization, it is then plausible to devalue the out-group, through, for example, their race, religion, status, wealth, power and/or political views. In Argentina, people with liberal ideological views were defined as anticommunist, against the leftists, who were seen as the enemy. Another example of in-group ties was seen during the dictatorship when perpetrators identified themselves with special nicknames, their own language and a group name. They used especially nicknames such as 'Laucha' (mouse), 'Tigre' (tiger), 'Lobo' (wolf), 'Gato' (cat), 'Rata' (rat), 'Jeringa' (syringe), 'Delfín' (dolphin), 'Hormiga' (ant), 'Leon' (lion), 'Bicho' (bug), 'Puma' (puma), among others, to identify themselves according to their role or personality feature in the concentration camps. Almost all victims at the crimes against humanity trials in Bahía Blanca, talked about them in their testimonies, they can also be found at the CONADEP (1987) report.

Societal beliefs about the relationship with the past opponent:

In this cognitive aspect, it is important to support the value of cooperation and of building friendly relations between rival parties. I believe that for these beliefs about the development of relationships to succeed, it is essential to develop empathy and sympathy among groups, to enable them to be receptive to and to act according to the needs and suffering of others.

Societal beliefs about peace:

Bar-Tal (2004) points out that it is important to identify the conditions and methods needed to reach peace between rival parties and to draw attention to the needs and purpose of both groups. Reconciliation requires that the group members are able to develop positive emotions and expectations of peaceful future events, changing the feelings of fear, anger and hatred into positive ones such as hope, peace and common assistance. These points are connected with the ideas posed by Zehr (2002) about restorative justice, which were discussed in chapter one. According to Webb's comments (2011) peace treaties and agreements do not guarantee achieving peace – just a break (or truce) in the fighting. Peace building and reconciliation processes are needed to prevent a recurrence of violence.

I have added the following three themes to those suggested by Bar-Tal, because I believe that they are fundamental to the beliefs of people of different societies tackling post-conflict situations:

Societal beliefs about justice:

Different types of justice – i.e. retributive, restorative and distributive were discussed above. Members of rival groups will often hold different ideas of the meaning of justice. This makes it more difficult to reach a consensus regarding mechanisms of transitional justice and raises questions such as: “Is a Truth Commission appropriate?” “Should retributive justice and punishment of some of the perpetrators be part of the healing and reconciliation process?”

For some people justice would be equivalent to court trials and punishment. But it is one thing to prosecute someone and another thing to punish them. Also – in some cases violence has been stopped because amnesties have been promised. For others, symbolic justice is more important, that is the acknowledgement by society at large of what happened, and the recognition of victims, as it happens under the restorative type of justice. I believe that both are necessary to heal society and also to reach certain levels of reconciliation such as intra-personal and intra-societal reconciliation. In addition, if this is the way to reach justice, who will actually be punished? All wrongdoers or only some of them? How can we determine the number of perpetrators that should be prosecuted? Some would argue that perpetrators should acknowledge their crimes. However, this is not happening in Argentina and probably will never happen, thus it is difficult to talk about reconciliation at certain levels, for example between perpetrators and society in general. There is another question that might arise: “is it necessary for perpetrators to feel repentant to achieve justice? Or is it enough that they make a public confession, as it happened in South Africa?” In the case of Argentina, repentance is not likely to happen, and public confessions may not be enough – so this will therefore be only theoretical possibilities.

Societal beliefs about morality:

Craig (2005) states that morality is:

“A distinct sphere within the domain of normative thinking about action and feeling: the whole domain however, is the subject of ethics” (p.713).

He also says that morality is a system of value and custom (moral principles) that entails the conceptions of right and wrong, guilt and shame and so on. That is to say, how individuals should act. Those moral principles guide individuals when they decide what they should or should not do.

However, according to Olen J., et al (2005) we do not only act individually but also collectively and we should always take into consideration fairness and respect for people. Respect for people, often called Kantian respect, is judged by the moral principle: never use others merely as a means to your own ends. To respect people is to be aware of their autonomy as human beings and consequently treat them appropriately. Thus, any kind of coercion can be considered as a failure regarding the respect of somebody's autonomy.

In Argentina the moral values held by the military and those who supported them differed from those of the civil society in general. There was therefore a clash between the military and a part of civil society concerning moral values. What the military and those who supported them from civil society considered as being 'good' or 'acceptable' did not coincide with the moral basis of a large part of the community in general. Perpetrators did not recognise the humanity of 'others' respect for their dignity or the value of their lives. This made them able to commit terrible atrocities.

The way one group values another determines how they behave towards them. Bullying is a tactic used to intimidate others into submission. It may start with words but can easily end up with murder. All it needs is for one group to identify itself as morally superior and thus designate other groups as inferior. With the assumption of power, a moral basis for action and in-group identification, people may abdicate their own personal responsibility and surrender their power to the group, as Larrain (2005) and Staub (2003) argue regarding these issues. In doing so, they become willing to do bad things for the supposed greater good of the group, which they justify by devaluing the humanity and rights of those who 'oppose' them. The only way to prevent this is for every individual to be prepared to stand by their own moral code and authority and refuse to act against others without good and personal cause. It requires courage and strength. We have seen how important the way we value ourselves and others is, how our individual and social identities are shaped by our societies and culture. We can all develop an awareness of our common humanity with other people, creating this way positive and caring relations.

Societal beliefs about power and behaviour asymmetry:

Malamud-Goti (1996) argues that the political power of a terrorist regime, such as Argentina's last dictatorship, is followed by an extensive confusion and disinformation among the population that split people's reality. He also says that under state terrorism, power is characterized by a lack of moral authority, an absence of communication in which the articulating power is restricted, and hence, power is disarticulated through the use of violence. In Argentina, for example, during and after the dictatorship, a part of society started to look at the victims of repression as the ones to be blamed, as a result, people transferred their anger from the perpetrators to the victims.

Members of the groups involved should be aware of the existence of the power asymmetry between them. In the case of Argentina, one group had inflicted great harm on another one. However, parties did not agree about the degree of power asymmetry that existed. For example, the military took control with an ideology that the State was to be defended at any cost. The military, the FFAA and the police had the power and also the economic resources to maintain that power. The opposition was made up of relatively small groups with few resources and were usually unarmed and without military training. Behaviour refers to what the military and their accomplices were willing to do against their 'enemies' to win. Power

distribution between the military and the civilians was particularly asymmetrical and imbalanced.

Reconciliation and levels

Intra-societal reconciliation

There are many approaches to reconciliation. One of them is the intra-societal reconciliation for the reconstruction of society in a post-conflict context. Lederach (1997) hypothesizes that four elements are necessary for intra-societal reconciliation: truth, mercy, justice and peace (see Figure 1). Truth entails unlocking the past, the acknowledgment of past wrongs, transparency and disclosure. Mercy calls for the renewal of relationships, forgiveness, sympathy, empathy and healing. Justice points towards fairness, restoration and social reconstruction; and Peace involves security, respect, and all that is related to guarantee the welfare and agreement of people in a shared future.

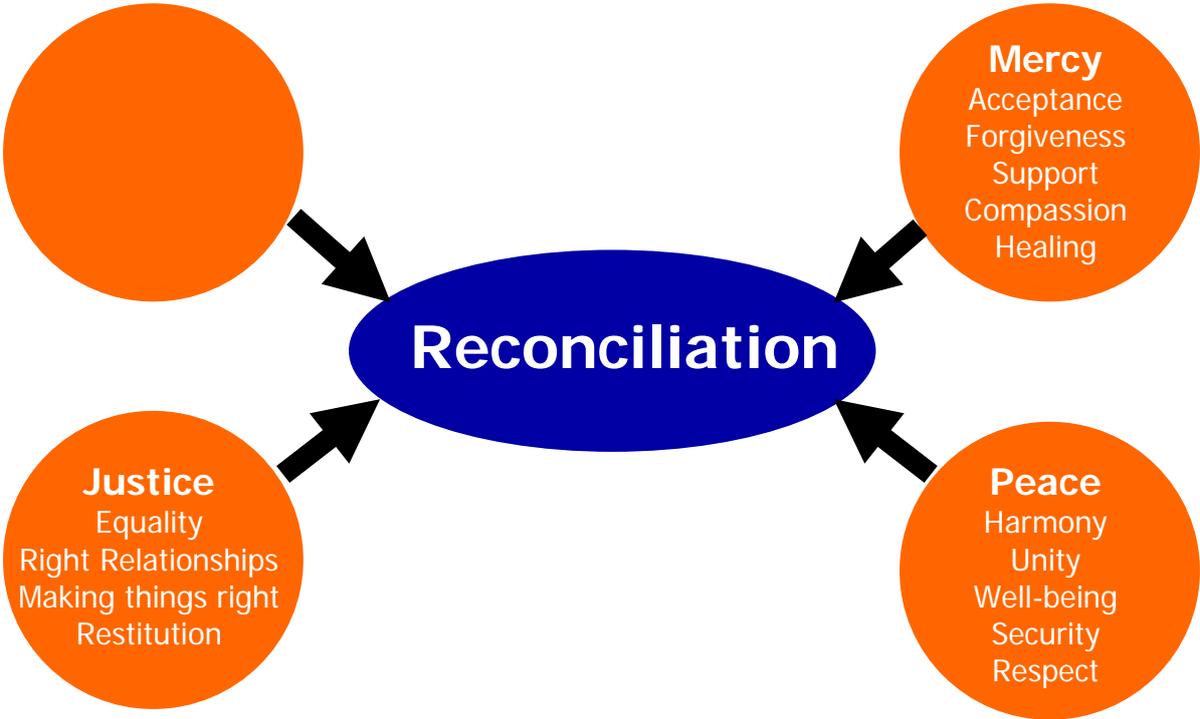


Figure 1: The Place Called Reconciliation (Lederach, 1997, p.30).

These elements were identified in Psalm 85:10, which reads: ‘Truth and mercy have met together; peace and justice have kissed’. Those words gave Lederach a strong image of their meaning in the context of divided societies. Reconciliation is thus seen as a place of encounter, of transformation where parties in conflict meet.

In the case of Argentina, three of those elements can be identified - truth (which has been worked for since the end of the dictatorship, for example, with the creation of CONADEP); justice (that started with truth trials and more recently with public trials) and peace (which can be identified in all the social restoration and reparation processes that are taking place in the country). However, there is a long way to go before mercy will be seen as taking place to any significant degree.

Intra-Individual reconciliation and healing

As it was discussed above, developing intra-societal reconciliation might help restore and rebuild post-conflict societies because it might allow people to be aware of their history, of what happened, its causes, consequences and the victims' social recognition. However, there is another level to consider when attempting reconciliation. The personal level of reconciliation is essential because it helps individuals, victims and perpetrators to be introspective about their feelings, memories, experiences, attitudes and dreams and to move on considering them. There are many factors to consider at this level of reconciliation, including the feelings that develop during the time after the victims' experiences, such as guilt, pride, healing, hatred, resentment, vengeance and hope, to name a few of them.

Intra-individual reconciliation is related to the way we internalize experiences and narratives of our lives and also to the new identities that were created during and after the dictatorship that will have an impact on the ways we develop our lives in the future.

To strengthen peaceful relations with others it is important to genuinely foster a change in our attitudes, behaviour, goals, gestures and feelings that are embedded in our hearts and minds. Hence, intra-individual reconciliation should be encouraged so these feelings can be projected into our communities.

Having said that, we also need to recognise that there are crimes that cannot be pardoned and as human beings we cannot always forgive everything. However, this does not mean that people have to live with negative feelings, such as revenge or hatred; on the contrary, they can work for a positive transformation in society by firstly achieving personal transformation.

The process of reconciliation

As we have seen, there are many conditions to be fulfilled in the reconciliation process. According to Bar-Tal (2004) structural and psychological changes are required, and, although structural changes can be put into practice rapidly, psychological processes take much longer. Those changes require that parties change one or more of their beliefs, their attitudes towards the rival group, their emotions about the conflict, and/or their goals and motivations, alongside a deep desire for achieving reconciliation and peace. However, this idea seems to me to be too utopian; there may or may not be a deep desire for achieving this kind of reconciliation by both parties, but it is difficult to know if it can be reached or even if it is desirable.

The reconciliation process is not static and linear; it is dynamic and constantly changing. In addition, according to some scholars, such as Lederach (1997) and Bar-Tal (2004) there are many different ways or methods to reach reconciliation. Three methods to achieve reconciliation and promote social reconstruction that coincide with transitional justice mechanisms⁴ will be considered here. However, I will explore mostly the public trials mechanism.

- Truth Commissions
- public trials
- forms of reparation

⁴ See Teitel, R. (2003) *Transitional Justice Genealogy*. Symposium: Human Rights in Transition. Vol.16. Harvard Human Rights Journal 69-94.

Truth Commissions

Truth

There is a general belief that establishing the truth helps achieve reconciliation (Desmond Tutu, 2000). In addition, the right to know the truth is established in international law. Knowledge of what happened, and public recognition of the harm inflicted is essential for individual healing, and the whole society must also recognize its past human rights violations.

According to Kriesberg (2004) the truth needs to be shared, not only in official statements, but also culturally by way of music, films, textbooks and many other types of communication. In this way information is shared about what happened and about who caused grievances and against whom. In other words there is a need to identify perpetrators and victims.

The healing power of truth is related to religious expressions, such as confession, forgiveness and catharsis, but also to psychological healing and individual closure. Another way of uncovering the truth is through trials that help to create a collective memory of the past and also assist in the construction of new meanings. Storytelling can have these effects at individual level, helping to heal victims when they talk about and share their painful experiences.

Definition of Truth Commissions and their purpose

Truth Commissions seek to expose the causes of violence, investigating the background to atrocities and the evidence of human rights violations. In Argentina and in other Latin American countries, the outcomes of Truth Commissions have been published in reports known as *Nunca Más* (Never Again). However, as Teitel (2003) states, the Truth Commission in Argentina was not aimed at reconciliation as it was in South Africa. In Argentina the Truth Commission was aimed at knowing the truth of what happened in the dictatorship and the fate of the disappeared. Perhaps the most significant role of Truth Commissions is the opportunity they give individuals and whole communities to tell their stories and then share their testimonies, helping create a national memory for future generations.

Hayner (2002) suggests that the purpose of a Truth Commission is to encourage reconciliation at a national level through speaking openly of a silenced and conflictive past; this might help to prevent further conflicts and the resentment that might arise between rival groups. She states that, at individual level, topics such as healing and reconciliation are totally personal processes. Thus, these two levels, i.e. the personal and the national levels, involve different processes but strive towards a common goal: to facilitate coexistence (in society as well as inter and intra personally) not by forgetting or altruistic forgiveness, but by verbalizing and acknowledging a violent and conflictive past.

To sum up, truth for society and acknowledgments and reparations for the victims. When talking about Truth Commissions it is essential to consider the historical and political context in which they are developed.

Public trials

Public trials of particular individuals charged with human rights violations and crimes against humanity can be seen as another method that facilitates the reconciliation process. However, this could be regarded as retributive justice rather than restorative justice, and it is argued by some interviewees, restorative justice would be better or at least desirable also.

Trials give an opportunity to reveal the misdeeds and to punish criminals that are found guilty; giving the victims the sense that justice has been carried out. However, problems arise when criminals are not found guilty and therefore remain unpunished. These trials also might

serve as a deterrent, as warnings, by showing that those who commit such crimes can be found, tried and punished.

Malamud-Goti (1996) argues that in the period of transition from dictatorship to democracy, trials of human rights abusers are fundamental. In Argentina, the trials commenced only a few years ago, when the amnesty laws “Full Stop” (1986), “Due Obedience” (1987) and Pardon laws (1989) were abolished in 2003. Trials of perpetrators may have strengthened the authoritarianism, becoming a new cause of conflict. Lieutenant Colonel Aldo Rico and Domingo Bussi are clear examples; they rebelled against human rights trials that started under Alfonsín’s democratic government, to “restore the dignity and unity of the army”(p.5). In 1989, Rico was pardoned by President Carlos Menem, beginning his candidacy for governor of Buenos Aires only a short time after. His party, MODIM, won four seats in the national lower house. Domingo Bussi, who was a tyrant governor during the 1976-1983 dictatorship, won 43 % of the votes in the election. The punishment of human rights abusers is expected to give society an understanding and knowledge about their recent past. This also legitimizes governmental institutions in the eyes of the people.

Trials can bring a sense of justice in society being regarded as the way of combating impunity. However, we cannot think of reaching reconciliation only through trials and retributive justice; we also need society’s recognition of facts and victims; it is only after recognition that we can talk about symbolic justice.

These trials also might serve as warnings, by showing that those who commit such crimes can be found, tried and punished. In Bahía Blanca, my home town, as I said above, the trials of crimes against humanity commenced on Tuesday June 28th 2011, a very important historical fact not only for the city but for the whole country in its recovery process. I work on those trials as a psychologist⁵, assisting victims and eyewitnesses. Together with other psychologists, belonging to another assistance program, we support victims, previous to giving their testimonies at court, during their declaration and afterwards, whenever it is required. Assistance is important because it may allow them to face the anguish of re-experiencing their pain through memories of what happened and also of declaring before court. They also receive personal protection, some financial support for transportation and accommodation when needed, among other things.

When assisting victims at the TOF Tribunal Oral Federal (Oral Federal Tribunal) in Bahía Blanca, I would normally sit close to the victims, so that they can feel supported. It has been a very rich experience personally (as I’m also a direct witness and victim of the dictatorship, during which many of my family members were kidnapped and held in concentration camps and prisons) and also professionally in my country’s history and it has been particularly challenging to be part of it. It has also been stimulating to work with lawyers and judges, the plaintiff and other colleagues throughout the process, as it is shown in the graphic below (Figure 2).

5 I currently work as a psychologist at CPV (Centre of Victims’ Rights Protection) Ministry of Justice, Buenos Aires province.

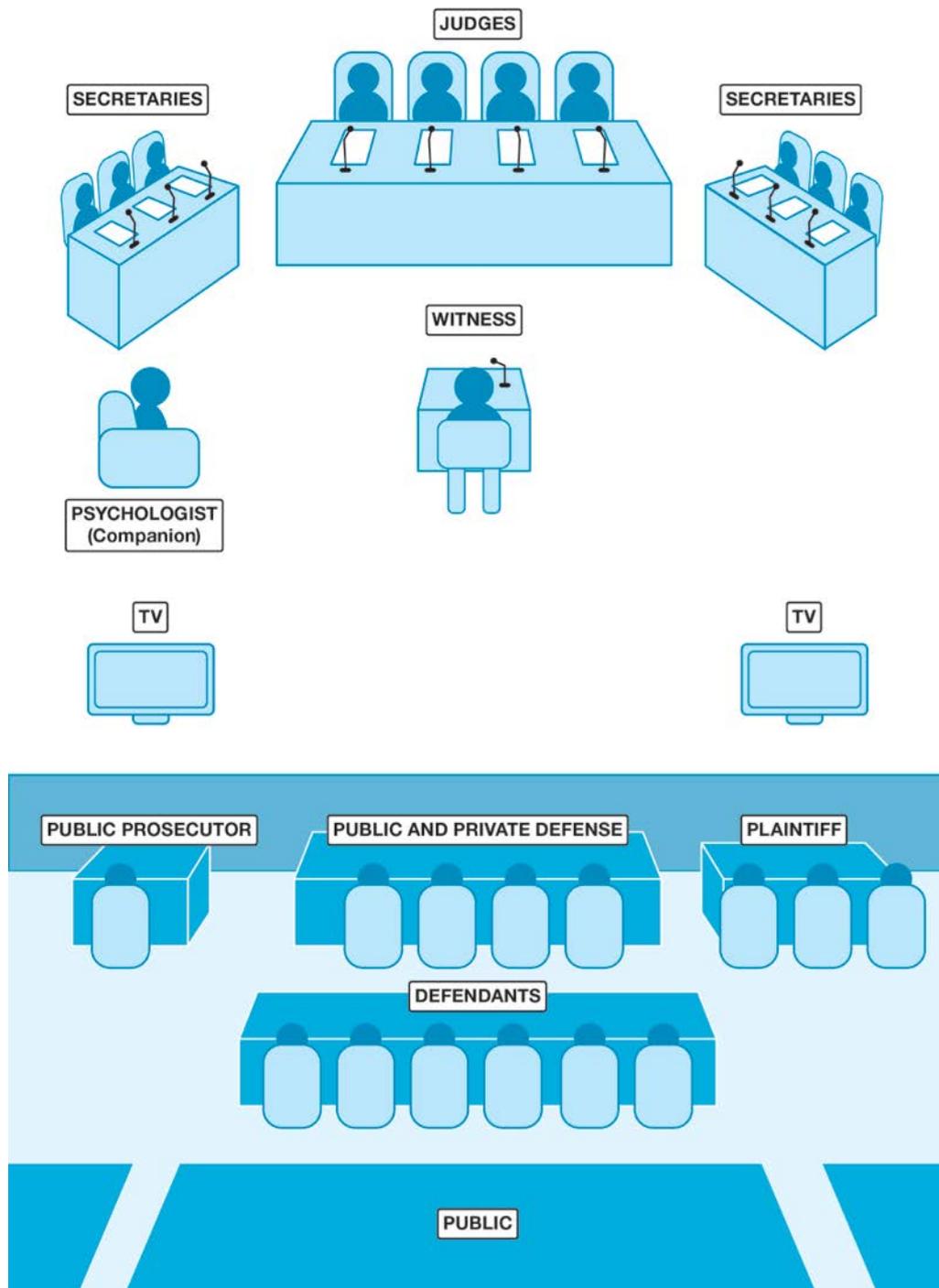


Figure 2: TOF Bahía Blanca

Truth trials (Juicios por la verdad) and the right to know the truth

According to Méndez (2004) the Latin-American transition from dictatorships into democracy had to face the problem of what to do with the legacy of massive and systematic human rights violations updating the fundamental principles of international law. As a consequence, there appeared developing international principles laws, known as “principio emergente” according to fundamental human rights, i.e. right to life, physical integrity and fair trial. The emergent principle recognizes the way of interpreting those norms for situations that were not predicted at the time. The state has the obligation to investigate, process and punish those responsible and disclose to victims and society all that could be found about facts and circumstances of violations. The right to know the truth is inseparable from the right to justice and is also

related to the right of information the State owns. “State obligations arising from these crimes are four: obligation to investigate and make public the facts that can be consistently established (truth); obligation to process and punish those who are responsible (justice); obligation to fully repair the moral and material damage (reparation) and obligation to remove from security forces who are known to have made, ordered or tolerated such abuses (security forces creation worthy of a democratic State)”. (Méndez, J., 2004, cited in Abregú. M., 2004, p. 526).

Méndez says that it is necessary to make a huge effort to elucidate the truth about the repressive structure that led to commit crimes against humanity, including the command lines, orders issued, sites and mechanisms used for such purposes that guaranteed impunity. The State has elements that constitute a starting point to know what happened with each disappeared person.

The revelations of Captain Adolfo Scilingo are a clear example; in 1995 he recognized his participation in the illegal repression of the last dictatorship. Journalist Horacio Verbitsky wrote a book ‘The Flight’, in which he disclosed Scilingo’s revelations about the well-known “vuelos de la muerte” (death flights), where thousands of Argentines were thrown into the Ocean, alive, naked and drugged, saying that military chaplains comforted officers afterwards. Also the historical message of General Martín Balza 25th April 1995, where he recognised the existence of torture and deaths during the last Argentine coup, criticising the methodology they used⁶. During some victims’ testimonies at trials of crimes against humanity taking place in Bahía Blanca, one of them was from a former soldier⁷ in his twenties at the time of the coup. He talked about some military operations he was part of. I assisted him as psychologist before and during his declaration. He gave details of those operations and also provided names he heard of his superiors, enriching victims’ cases we are working with, such as the case of Alicia’s kidnapping. He told me he was not able to sleep well for many years, thinking of the fate of that young woman and her little girl, until he learned that they were fine living in the United States. By giving and sharing his testimony, he thought he was contributing to the truth, and he was indeed. When Alicia knew he was giving his testimony about her case, she was very glad about that, this is a clear example of a path to reconciliation.

Méndez also states another aspect of knowing the truth is the process in which victims are invited to be heard by a state entity its main purpose is to heal wounds and establish the truth. To recognize also helps to transform the historical truth when it is assumed officially by society and the State. That way, society tells victims their suffering is known and recognized and intends to prevent it to be repeated in the future.

In the late 1990s ‘truth trials’ were convened in Argentina. This was a judicial process developed in the Federal Chamber of La Plata; its goal was to find the whereabouts of those who ‘disappeared’ in the region during the military dictatorship in Argentina and also to determine who were responsible. The objective, however, was not to prosecute perpetrators but to know the truth. Since September 1998, the Court has taken oral and public hearings every Wednesday. The investigation has more than 2,200 records and over 800 witnesses have spoken but no cases have been solved. However, some testimonies were considered as they were useful anyway for public trials, e.g. Von Wernich and Etchecolatz after so many testimonies were eventually considered responsible for crimes against humanity occurred in Argentina. Christian Von Wernich belonged to a rich family and used to travel abroad very often, he has a casual style and lavish and frivolous life and he used to say that he wanted to

6 See Balza’s historical message at: <<http://archivohistorico.educ.ar/content/declaraci%C3%B3n-del-jefe-del-estado-mayor-de-aj%C3%A9rcito-m-balza>> (acceded 12/11/2014).

7 Testimony given by former soldier, Néstor (who was doing an obligatory military service during the Argentine dictatorship) on 17/02/2012, before the TOF (Tribunal Oral Federal) Federal Oral Tribunal, in Bahía Blanca.

be a priest to work only on Sundays and rest during the week. Mignone (2006) and Verbistky (2006). He is the first Catholic priest to be prosecuted for human rights violations during Argentina's dictatorship.

To sum up, I would say that I strongly believe Argentina is on its way to heal its wounds. Justice is slow and in transition as reconciliation it is as well, but it is still working and that the dream of a fair and equal society of those idealist young adults of the 1970s, including members of my family, is still in their hearts, alive and will remain as a motivation and inspiration for future generations.

References

- Abregú, M. and Courtis, C. La aplicación de los tratados sobre derechos humanos por los tribunales locales. CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales). Buenos Aires: Editores del Puerto S.R.L.
- Addison, T. (2009) The Political Economy of the Transition from Authoritarianism. In: De Greiff, P. Transitional Justice and Development. Making Connections. New York: Social Science Research Council.
- Ames Cobián, R. and Reátegui, F. (2009) Toward Systemic Social Transformation: Truth Commissions and Development. In: De Greiff, P. Transitional Justice and Development. Making Connections. New York: Social Science Research Council.
- Atkinson, R. (1998) The life story interview. London: Sage Publications.
- Bar-Siman-Tov, Y. (2004) From conflict resolution to reconciliation. Oxford: Oxford University Press.
- Bar-Tal, D. and Bennink, G.H. (2004) The nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process. In: Bar-Siman-Tov, Y. From conflict resolution to reconciliation. Oxford: Oxford University Press
- Calveiro, P. (2005) Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70). Buenos Aires. Grupo Editorial Norma.
- Craig, E. (ed). (2005) The shorter Routledge Encyclopaedia of Philosophy. London and New York: Routledge.
- CONADEP (1987) Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. Buenos Aires: Eudeba
- Dahl, R. 2000. On Democracy, London: Yale University Press
- Dzur, A. W. (2003) Restorative Justice and Civic Accountability for Punishment. Polity. Vol. 36, N. 1, October, pp. 3-22. Published by Palgrave Macmillan Journals. (Accessed: 01/06/2010 13:39).
- Fletcher, L. E. and Weinstein, H.M. (2002) Violence and social repair: Rethinking the Contribution of Justice to Reconciliation. Human Rights Quarterly, Vol. 24, N° 3, pp.573-639 (Accessed 29/03/2014)
- Freeman, M. and Hayner, P. (2003) 'Truth telling', in Reconciliation after Violence conflict: A Handbook. Stockholm: Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- Govier, T. (2002) Forgiveness and revenge. London and New York: Routledge.
- Hayner, P. B. (2002) Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Commissions. New York: Routledge.
- Herman, J. L. (1992) Trauma and Recovery. In: Fletcher, L. E. and Weinstein, H.M. Violence and social repair: Rethinking the Contribution of Justice to Reconciliation. Human Rights Quarterly, Vol. 24, N° 3, pp.573-639. (Accessed 27/05/2010).

- Jelin, E. (1994) *The Politics of Memory: The Human Rights movements and the construction of democracy in Argentina*. *Latin American Perspectives*, Vol. 21 N° 2 (81), Spring, pp. 38-58.
- Jelin, E. (2003) *State Repression and the struggles for memory*. London: Social Science Research Council.
- Johnstone, G. and Van Ness, W. (2007) *Handbook of Restorative Justice*. Oregon: Willan Publishing.
- Kordon, D. y Edelman, L. (2007) *Por-venires de la Memoria*. Buenos Aires: Ed. Madres de Plaza de Mayo. (Beca Guggenheim 2004).
- Kriesberg, L. (2004) *Comparing Reconciliation Actions within and between Countries* In: Bar-Siman-Tov, Y. *From conflict resolution to reconciliation*. Oxford: Oxford University Press.
- Larrain, J. (2005) *Identity and Modernity in Latin America*, Cambridge: Polity Press.
- Lederach, J. P. (1997) *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.
- Malamud-Goti, J. (1996) *Game without end. State terror and the politics of justice*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Medina Bustos, A. (2012) *PhD Thesis: Memory, Truth and Justice: a study of Reconciliation in Argentina*. Leeds Metropolitan University. Leeds, UK.
- Méndez, J. E. (2004) *Derecho a la verdad frente a las graves violaciones de los derechos humanos*. In: Abregú, M. and Courtis, C. *La aplicación de los tratados sobre derechos humanos por los tribunales locales*. CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales). Buenos Aires: Editores del Puerto S.R.L.
- Mignone, F. E. (2006) *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional. COLIHUE
- O'Donnell, G. (1992) *Delegative Democracy*. Hellen Kellog Institute Working papers N° 172.
- Olen, J., Van Camp, J. and Barry, V. (2005) *Applying Ethics. A text with readings*. 8th edition. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Rawls, J. (1999) *Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (1999) *Development as freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Skaar, E., Gloppen S. and Suhrke, A. (2005) *Roads to Reconciliation*. Oxford: Lexington Books
- Staub, E. (1994) *The roots of evil. The origins of genocide and other group violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teitel, R. (2003) *Transitional Justice Genealogy*. Symposium: Human Rights in Transition. *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 16, Spring. pp. 69-94.
- Tutu, D. (2000) *No Future without forgiveness*. New York: First Image Books Edition.
- Verbitsky, H. 2006. *Doble Juego. La Argentina Católica y Militar (Double Game. The Military and Catholic Argentina)*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
- Webb, D. and others (2011) *Just Reconciliation: The Practice and Morality of Making Peace*. Oxford: Peter Lang.
- Zehr, H. 2002. *The little book of restorative justice*. Intercourse: Good Books.

Electronic articles:

Amnesty International. 2010. Available from:

<http://www.amnesty.org.ar/sites/default/files/una_mirada_abierta.pdf> (accessed 07/07/2010) p.3

Beiträge der Katholischen Kirche zum Frieden und zur Versöhnung während und nach dem Krieg zur Heimatsverteidigung in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts in Kroatien

Dubravka Petrović Štefanac

Center for the Promotion of the Social Teachings of the Church/Commission Justice
and Peace of the Croatian Bishops' Conference

snc@hbk.hr/iustitiaetpax@hbk.hr

Abstract

Peace is the life goal in society, but the path to peace often leads through painful crises. One of those painful crises is the wind of war which imperils the gift and task of peace the most. Understanding that Christ's peaceful farewell message can be lived out and proclaimed only by peaceful disciples, Catholic Church – as a herald of peace, and in face of terror brought about by the aggressor's attack against Croatia – responded with constant efforts emphasizing protection of human lives and persistent commitment to peace. Through words and examples of its shepherds and concrete actions of its institutions, Croatian Catholic Church relentlessly pursued its public call for peace, prayer, tolerance and co-existence of all people in Croatia. Being aware that its task and duty is to condemn every violation of freedom and democratic life, it advocated for stopping warfare and committing to fair negotiations. In the light of daily war operations, the Church was aware that continuing conflict will lead to an irremediable catastrophe. Therefore, it taught that true peace is possible only through forgiveness and reconciliation however difficult it may seem when faced with heavy burden of pain left behind war, but which can be eased by faithful and courageous reflection of all parties included. Through that long and difficult process mutual forgiveness mustn't eliminate the need for justice or block the path towards truth, because they present concrete prerequisites for reconciliation. That is why the Church has exemplified the necessity of systematic care for building up persons able to discern forces for reason and peace.

Keywords: justice, peace; truth; forgiveness; reconciliation; Catholic Church

Christliche Annahmen des Friedens- und Versöhnungsgespräche

Die Förderung des Friedens in der Welt ist ein wesentlicher Bestandteil der Botschaft und der Sendung der Kirche. Die Kirche ist nämlich ein Sakrament in Christus, „das heißt Zeichen und Werkzeug des Friedens in der Welt und für die Welt“¹. Friede bedeutet für den Menschen in seinem Inneren einen Wert von lebenswichtiger Bedeutung. Friede ist eine universale Pflicht für eine vernünftige und moralische Gesellschaftsordnung, die ihre Wurzeln in Gott selber hat. Das Ziel des gesellschaftlichen Zusammenlebens ist der Frieden, der auf Gerechtigkeit, Wahrheit und gegenseitiger Liebe gegründet ist.

Nach dem Kompendium der Soziallehre der Kirche (im weiteren Text: Kompendium) ist klar zu verstehen, dass „der Friede ist nicht einfach nur die Abwesenheit vom Krieg und auch kein stabiles Gleichgewicht zwischen feindlichen Mächten“, was schon das Zweite Vatikanische Konzil in der Mitte des 60er Jahren voriges Jahrhunderts gesagt hat², „sondern gründet auf einer zutreffenden Vorstellung der menschlichen Person und erfordert die Schaffung einer auf Gerechtigkeit und Liebe aufbauenden Ordnung“.³ Gerechtigkeit wird hier in weiteren Sinne verstanden als Achtung sämtlicher Dimensionen der menschlichen Person, die alle gleichwertig sind in allen ihren Aspekten. Nämlich, der Friede wird schon gefährdet, wenn dem Menschen das, was ihm auf Grund seines Menschseins zusteht, nicht gegeben wird, und auch, wenn seine Würde nicht respektiert wird. Der Friede ist gefährdet auch dann, wenn das Zusammenleben nicht auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, sondern sich auf gewisse Teilaspekte ausrichtet.

Der Friede ist auch die Frucht der Liebe. „Wahrer Friede ist eher eine Sache der Liebe als der Gerechtigkeit, denn der Gerechtigkeit obliegt es nur, das zu beseitigen, was dem Frieden im Wege steht: die Beleidigung und den Schaden. Der Frieden selbst aber ist eigentlicher und besonderer Akt der Liebe“.⁴

Der Friede wird schrittweise aufgebaut und kann multipliziert werden, jedoch dann, wenn jeder Einzelne erkennt, dass er für seine Förderung und seinen persönlichen Schutz verantwortlich ist. Die Entscheidung sich für etwas einzusetzen ist vor allem ein bewusst ausgewählter Akt des Einzelnen, der dann nach dieser Entscheidung dauerhaft so bleiben und leben möchte. Mit anderen Worten gesagt, redet man von dem Habitus. Das oben genannte Kompendium betrachtet die Förderung und das Schützen des wahren Friedens im Kontext des christlichen Glaubens, welcher der echte Grund der neuen Weltordnung ist. Es sieht den Frieden als „den Ausdruck des christlichen Glaubens an die Liebe, die Gott für jeden Menschen hegt. Aus dem befreienden Glauben an die Liebe Gottes entsteht ein neues Weltbild und eine neue Art, auf den anderen zuzugehen, ob es sich nun um eine einzelne Person oder um ein ganzes Volk handelt. Es ist ein Glaube, der das Leben verändert und erneuert und von dem Frieden inspiriert ist, den Christus seinen Jüngern hinterlassen hat (vgl. Joh 14, 27).“⁵ Eine echte Kultur des Friedens kann sich nur in einem Klima der Harmonie und des Respekts vor der Wahrheit und der Gerechtigkeit entwickeln und dann eben danach realisieren.

¹ Vgl. Johannes Paul II., *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstag 2000*, Nr. 20, im Internet http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_ge.html (18.08.2014).

² Vgl. *Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute "Gaudium et spes"*, Nr. 78, im Internet http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (19.08.2014).

³ Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien:Herder Verlag 2006, Nr. 494.

⁴ *Ibid.*, Nr. 494.

⁵ *Ibid.*, Nr. 516.

Die Kirche lehrt, dass ein wahrer Frieden nur durch Vergebung und Versöhnung möglich ist. Dieses hat mehrmals der heilige Johannes Paul II. zum Ausdruck gebracht.⁶ Es ist aber nicht leicht, angesichts der Folgen von Kriegen und Konflikten zu vergeben, weil die Kriegsgewalttaten und Gewalt als solche, immer nur zu mehr Gewalt führen. Gewalt ist keine Lösung von Problemen und hinterlässt schwere Bürde des Schmerzes. Sie ist nie eine gerechte Antwort und ist immer menschenunwürdig. Sie hat eine zerstörerische Kraft, vor der die Menschenswürde, das Leben und die Freiheit der Person letztlich nicht geschützt werden können(?). Das Kompendium spricht von der Versöhnung im Licht des wahren Prozesses in dem alle Konfliktparteien partizipieren müssen und nach dem alle befähigt werden, sich den Schwierigkeiten der Gegenwart in einer durch Reue geläuterten Haltung zu stellen. Es ist wichtig in diesem Kontext zu betonen, dass das Kompendium folgendes hervorhebt: „Die Last der Vergangenheit, die nicht vergessen werden darf, kann nur angenommen werden, wenn auf beiden Seiten Verzeihung geschenkt und empfangen wird.“⁷ Um Vergebung zu bitten und anderen zu vergeben, so könnte kurz und bündig die Aufgabe für alle lauten, wenn die festen Anforderungen für einen echten und dauerhaften Frieden gesetzt werden sollen. Dieser Weg ist lang, schwierig und braucht eine wahre Ausdauer, aber das ist nicht unmöglich.

Da Wahrheit und Gerechtigkeit die konkreten Voraussetzungen der Versöhnung darstellen, darf die wechselseitige Vergebung die Forderungen nach Gerechtigkeit nicht außer Kraft setzen und ebenso wenig den Weg zur Wahrheit verschließen. Hierbei als angemessene Initiativen zur Einrichtung internationaler Rechtsorgane erweisen sich Ansprüche, welche sich auf den Grundsatz von der universalen Gerichtsbarkeit und auf geeignete Verfahrensweisen stützen. In diesem Zusammenhang ist besonders wichtig vor Augen zu haben, dass die internationalen Subjekte sowohl die Rechte der Opfer als auch die der Beschuldigten respektieren. Ihre Aufgabe besteht darin, die Wahrheit über alle Verbrechen ans Licht zu bringen, die während bewaffnete Konflikte verübt worden sind. Es ist notwendig, über die Feststellung krimineller Verhaltensweisen und über die Entscheidungen in Bezug auf die Wiedergutmachungsmaßnahmen richtig und gerecht zu rasonieren, um im Zeichen der Versöhnung und Vergebung zu einer Wiederherstellung und zu gegenseitiger Annahme von Beziehungen zwischen den getrennten Völkern zu gelangen. Das Ziel sollte sein, die Achtung für das Recht auf Frieden zu stärken. Dieses Recht hilft zum Aufbau einer Gesellschaft, in der jeder Einzelne auf das Gemeinwohl sich orientieren und bekennen, und keiner sich ausgeschlossen fühlen sollte.

Ein besonders wichtiger Aspekt im Streben nach Frieden stellt das Gebet dar. Es handelt sich um eines der besten Geschenke, das dem Einzelnen zukommt. Die Kirche kämpft ständig für Friedensgebete, damit sie häufiger und ehrlicher durchgeführt werden. Das Gebet öffnet nämlich das Herz nicht nur für eine tiefe Beziehung zu Gott, sondern auch für die Begegnung mit dem Nächsten im Zeichen von Respekt, Verständnis, Vertrauen und Liebe. Das Gebet stärkt und ermutigt alle „wahren Freunde des Friedens“, die versuchen, das Gebet in ihren verschiedenen Lebenssituationen zu fördern und zu verbreiten.

Offizielle Kirche

Frieden wird durch Krieg gebrochen. Der Krieg ist niemals ein geeignetes Mittel, um die Probleme zu lösen, die zwischen den Völkern und Nationen aufkommen, weil er nur neue und noch komplexere Konflikte hervorbringt. Eine der besten Definitionen des Kriegs ist uns vom

⁶ Vgl. zum Beispiel Johannes Paul II., *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2002*, Nr. 9 im Internet http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace_ge.html (18.08.2014); Johannes Paul II., *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2004*, Nr. 10 im Internet http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace_ge.html (18.08.2014).

⁷ Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Nr. 517.

heiligen Johannes Paul II. gegeben. In seiner Ansprache an das Diplomatische Korps im 2003 hat er festgestellt, dass der Krieg immer „eine Niederlage der Menschheit“ sei.⁸ Die Katholische Bischöfe in Kroatien zusammen mit dem Präsident der Bischofskonferenz Kroatiens, Kardinal Franjo Kuharić, waren dieser Tatsache besonders bewusst. Deswegen haben sie sich seit den Anfang des Kriegs in Kroatien ständig bemüht, durch ihre Reden, Homilien, Appelle, Interventionen, Botschaften, Hinterbriefen aber auch durch konkrete Aktionen die aufgezwungene Gewalt der Aggressoren aufzuhalten. Sie forderten zum Verzicht jeder Form von Gewalt und riefen zum offenen Dialog auf. Zu den wichtigsten Interventionen zählten sicher: die Aussage der Kommission „Iustitia et pax“ *Für eine friedvolle Vereinbarung zwischen den Völkern*, der Brief der kroatischen Bischöfe an alle Bischöfe der Welt *Die Gefahr der gewalttätigen Aufsichtung der kommunistischen Diktatur*, die Nachricht für die Öffentlichkeit des geschäftsführenden Komitees der Bischofskonferenz Kroatiens *Für eine friedvolle und gerechte Vereinbarung*, die Botschaft der Bischöfe „des kroatischsprachigen Raumes“ mit dem Titel *Bürgerfrieden und kein Bürgerkrieg* und der Appell der Bischöfe Kroatiens an die Öffentlichkeit „*Wir bitten die Angreifer eindringlich darum, Waffen sofort abzulegen*“.⁹

Der Primas der Katholischen Kirche, Kardinal Franjo Kuharić, setzte sich auf eine besondere Weise für die Erhaltung des Friedens ein. Die Appelle zum Frieden, zum Verzicht auf Gewalt und zum gemeinsamen Zusammenleben aller Menschen in Kroatien sowie auch die Aufrufe, in welchen er auf das Gebet der Katholiken, Serbisch-Orthodoxen und Muslimen hinwies, setzte er bei jeder öffentlichen Gelegenheit in der Hinwendung zu den Gläubigern und zum Volk Kroatiens fort.¹⁰ Bei den Sonntagsmessen im August und zum Feiertag des Heiligen Herzen Jesu und während des ganzen Oktobers im Jahr 1991 wurde nach seiner Empfehlung für den Frieden in der Heimat und für die Erleuchtung aller Verantwortlichen gebetet.¹¹ Seine Worte und Aktivitäten sind von der Liebe zu Gott und zu dem Menschen

⁸ Johannes Paul II., *Ansprache an das Diplomatische Korps (13. Januar 2003)*, Nr. 4, im Internet http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030113_diplomatic-corps_ge.html (18.08.2014).

⁹ Vgl. Komisija „Iustitia et pax“ BKJ, *Za miran dogovor među narodima*. Izjava, in: *Glas Koncila*, 3. Februar 1991, Nr. 5, S. 3; Hrvatski biskupi, *Opasnost nasilnog nametanja komunističke diktature*. Pismo svim biskupima na svijetu, in: *Glas Koncila*, 24. März 1991, Nr. 12, S. 3; Franjo Kardinal Kuharić, *Za mirni i poštenu dogovor*. Zasedao Poslovni odbor BKJ, in: *Glas Koncila*, 24. März 1991, Nr. 12, S. 1.6; Hrvatski biskupi, *Građanski mir, a ne građanski rat*. Poruka biskupa „hrvatskoga jezičnog područja“, in: *Glas Koncila*, 21. April 1991, Nr. 16, S.1.3; Hrvatski biskupi, „Zaklinjemo napadače da odmah odlože oružje“. Apel javnosti, in: *Glas Koncila*, 11. August 1991, Nr. 32, S. 1. Mehr darüber Dubravka Petrović Štefanac, *Der Einfluss der Katholischen Kirche Kroateins auf die soziale Situation des Landes nach dem Wende im Jahr 1990 bis 2005*, Graz 2006 (der unveröffentlichte Teil der Dissertation).

¹⁰ Vgl. zum Beispiel Neno Kužina, *Eksplzivom na sv. Antu (Exsplosivstoffe bei St. Ante)*, in: *Glas Koncila*, 24. März 1991, Nr. 12, S. 1; Franjo Kardinal Kuharić, „Molimo da se odustane od svakog nasilja“. Poruka („Wir bitten Sie um jegliche Gewalt zu unterlassen“. Nachricht), in: *Glas Koncila*, 12. Mai 1991, Nr. 19, S. 1; Franjo Kardinal Kuharić, *Proglas (Proklamation)*, in: *Glas Koncila*, 11. August 1991, Nr. 32, S. 2; Luka Depolo, *Svijet će saznati za hrvatski križ*. Blagoslov karmelskog samostana Majke Božje Remetske (Die Welt wird für das kroatische Kreuz erfahren. Segnung des Karmelitern Klosters Unserer Lieben Frau aus Remete), in: *Glas Koncila*, 25. August 1991, Nr. 34, S. 11; Franjo Kardinal Kuharić, *Petkom u 15 sati zvona pozivaju na molitvu*. Poziv zagrebačkog nadbiskupa (Glocken rufen zum Gebet freitags um 15 Uhr. Appell des Erzbischofs von Zagreb), in: *Glas Koncila*, 13. Oktober 1991, Nr. 41, S. 4; Zagreb, 3. siječnja 1992 – Obavijest vjernicima grada Zagreba. Poziv na post i molitvu – za mir (Zagreb 3 Jänner 1992 – Mitteilung an die Gläubigen in Zagreb. Appell zum Fasten und Beten – für den Frieden), in: Franjo Kardinal Kuharić, *Mir je djelo pravde. Poruke, propovijedi i apeli 1988-1994*, Zagreb: Glas Koncila, 1995, S. 203-204. Mehr darüber Dubravka Petrović Štefanac, *Der Einfluss der Katholischen Kirche Kroateins auf die soziale Situation des Landes nach dem Wende im Jahr 1990 bis 2005*, Graz 2006 (der unveröffentlichte Teil der Dissertation).

¹¹ Vgl. zum Beispiel Franjo Kardinal, Kuharić, 7. lipnja misa za mir. Poziv kardinala na molitvu za obraćenje i mir (7. Juni die heilige Messe für den Frieden. Appell des Kardinals zum Gebet für Bekehrung und

gekennzeichnet. In diesem Zusammenhang versteht man Kardinal Kuharić, als er von der Feindesliebe in seiner Predigt aus dem Jahr 1991 Folgendes gesagt hat: „Wir lieben diese (serbischen) Generäle. Sie sollten nicht glauben, dass wir das serbische Volk nicht lieben, weil sie den Krieg rechtfertigen wollen mit dem, dass sie meinen ihr serbisches Volk zu verteidigen. Wir lieben es mehr als sie selbst. Wenn sie ihr Volk lieben würden, würden sie es nicht mit der Verantwortung eines gewalttätigen Krieges belasten.“¹² Ziel dieser Worte, war nach der Tradition der Versöhnung ein dauerhaftes friedliches Zusammenleben.

Sein Friedensprogramm war: der Friede ist die Frucht der Gerechtigkeit (vgl. Jes 32,17). Von Anfang an hat er Hass und Rache abgelehnt. Deswegen wurde er nicht müde, Folgendes zu wiederholen: „Wenn mein Gegner mein Haus verbrennt, verbrenne ich nicht das seine! Wenn er meine Kirche zerstört, werde ich doch nicht seine berühren, in der Tat, ich werde sie hüten! Wenn er sein Heim verlässt, nehme ich keine Nadel aus diesem Haus! Wenn er meinen Vater, meinen Bruder, meine Schwester getötet hat, tue ich nicht das Gleiche, sondern werde ich das Leben seines Vaters, seines Bruders, seines Sohnes und seiner Schwester achten.“¹³

Zwei erste ökumenische Treffen des Kardinals Franjo Kuharić und des Primas der Serbisch-Orthodoxen Kirche, des Patriarchen Pavle, wurden von Kardinal Kuharić im Jahr 1991 initiiert. Zusammen mit dem Patriarchen rief er zum Frieden auf, zur Umkehr, zu Gebet und Toleranz, zur Beendigung des Krieges, zu ehrenwerten Verhandlungen, zur Bestätigung und Veröffentlichung der Wahrheit.¹⁴ Die ökumenischen Treffen der Würdenträger der Katholischen und Serbisch-Orthodoxen Kirche wurden im Jahre 1992 (St. Gallen, Bossey bei Genf, Ermatingen bei Bern), 1993 (Zagreb, Assisi), 1994 (Sarajevo) fortgeführt. All diese Treffen verurteilten den Krieg und die Kriegsverbrechen und riefen zum Frieden auf.¹⁵

Die Kommission der Bischofskonferenz Kroatiens „Iustitia et pax“

Im Einklang mit dem Erlass von Papst Paul VI. aus dem Motu Proprio ‚Iustitiam et Pacem‘ (1976), dass die einzelnen Länder eigene Kommissionen einrichten sollten, gründete die damalige Jugoslawische Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung am 12. Oktober 1988 in Zagreb, die Kommission „Iustitia et pax“ der Jugoslawischen Bischofskonferenz¹⁶ (im

Frieden), in: *Glas Koncila*, 2. Juni 1991, Nr. 22, S. 4; Franjo Kardinal Kuharić, Poziv na molitvu za domovinu. Povodom zbivanja u Baniji i Kninu (Appell des Kardinals zum Gebet für die Heimat. In Hinblick auf die Entwicklungen in Bania und Knin), in: *Glas Koncila*, 7. Oktober 1990, Nr. 40, S. 1. Siehe besonders die Botschaft zum Kriegsoktober Zagreb, 22. rujna 1991. – Poruka za ratni listopad. Tehničko uzdignuće a moralni pad (Zagreb 22 September 1991 – Botschaft für den Krieg im Oktober. Technische Elevation und moralischer Niedergang), in: Franjo Kardinal Kuharić, *Mir je djelo pravde*, S. 181-186. Mehr darüber Dubravka Petrović Štefanac, *Der Einfluss der Katholischen Kirche Kroatiens auf die soziale Situation des Landes nach dem Wende im Jahr 1990 bis 2005*, Graz 2006 (der unveröffentlichte Teil der Dissertation).

¹² Savski Gaj, 3. studenoga 1991. Kad bi generali ljubili srpski narod!, in: Franjo Kardinal Kuharić, *Mir je djelo pravde*, S. 195-196.

¹³ Marija Bistrica, 15. kolovoza 1991. „Ako je protivnik spalio moju kuću, ja neću njegovu“, in: Franjo Kardinal Kuharić, *Mir je djelo pravde*, S. 157.

¹⁴ Vgl. mehr über dieses ökumenische Treffen in: Mirko Bobaš, Susret u službi mira. Ekumenski susret patrijarha Pavla i kardinala Kuharića, in: *Glas Koncila*, 19. Mai 1991, Nr. 20, S. 1.3.7.

¹⁵ Vgl. darüber Ivan Miklenić, „Učvrsti nas na putu mira, pomirenja i zajedništva“. Prvi ekumensko-dijaloški molitveni susret za mir u Hrvatskoj, in: *Glas Koncila*, 2. Februar 1992, Nr. 5, S. 1.6; Antun Škvorčević, Susret za mir u Bosni i Hercegovini. Interkonfesionalni susret vjerskih poglavara iz bivše Jugoslavije kod Berna, in: *Glas Koncila*, 6. Dezember 1992, Nr. 49, S. 1.3.4.6.

¹⁶ Nach dem Zusammenbruch des Staates Jugoslawien entstanden im Laufe des Jahres 1992 dort drei selbstständige und völkerrechtlich anerkannte Staaten: Kroatien, Slowenien und Bosnien-Herzegowina, während Makedonien und die „Bundesrepublik Jugoslawien“ noch auf die völkerrechtliche Anerkennung warten mussten. Angesichts dieser veränderten Lage verabschiedeten die Bischöfe Kroatiens Ende 1992 das neue Statut der Kroatischen Bischofskonferenz. Nach der formellen Gründung und Einrichtung der Kroatischen Bischofskonferenz, die auf der Grundlage ihres Statuts am 15. Mai 1993 vom Apostolischen

weiteren Text: Kommission). Der unmittelbare Anlass zur Gründung der Kommission lag, wie es in den amtlichen Dokumenten heißt, in einer umfassenderen bischöflichen Erörterung der zunehmenden gegenwärtigen Sensibilität der Menschen für Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt und auch auf nationaler Ebene sowie in der Empfehlung einer christlichen Einstellung zu aktuellen Problemen in der Kirche und der Gesellschaft.¹⁷

Der Sinn der Gründung einer eigenen Kommission wurde durch die Festlegung bestimmter Aufgaben und Ziele konkretisiert. Diese sind:

- a) Studium, Engagement und Förderung von Menschenwürde, Gerechtigkeit und Frieden als Grundbestandteile der Evangelisierung und der pastoralen Tätigkeit der Kirche;
- b) Erforschung und Popularisierung der katholischen Soziallehre, da gerade diese die Basis dieser Kommission ist;
- c) Zusammentragen und Synthetisieren von Dokumenten zu Fragen aus dem Tätigkeitsbereich der Kommission auf lokaler, nationaler und globaler Ebene. Aus diesem Grunde ist die Kommission bemüht, die Fakten über Menschenrechts- und Freiheitsverletzungen kennen zu lernen, um so einen Weg für den optimalen und wirksamsten Ausdruck der christlichen Solidarität mit den Opfern der Ungerechtigkeit zu finden;
- d) Informierung der kirchlichen Institutionen, insbesondere der Bischofskonferenz,
- e) Hilfe für Menschen guten Willens bei der Lösung ethischer und gesellschaftlicher Fragen.¹⁸

Da die Kommission in erster Linie ein beratendes Gremium der Bischofskonferenz Kroatiens ist, ist die Art ihrer Tätigkeit und Umsetzung ihrer Aufgaben und Ziele vor allem auf die Herausgabe von Aussagen, kurzen Dokumenten, Verlautbarungen und Stellungnahmen zu einzelnen aktuellen Themen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens ausgerichtet. Sie nimmt ihre Aufgabe durch die Unterbreitung von Vorschlägen und entsprechenden Arbeitsergebnissen vor allen interessierten kirchlichen und außerkirchlichen Institutionen und Organisationen wahr. Ihrer Natur und Sendung gemäß ist die Kommission offen für jegliche Zusammenarbeit zu Problemen wie Gerechtigkeit, Menschenrechte, Frieden und soziale Entwicklung im Inland und Ausland auf dem kirchlichen wie auf dem gesellschaftlichen Gebiet.

Wie bereits gesagt, verfolgt die Kommission aktuelle Geschehnisse in der Gesellschaft und in der Kirche und nimmt im Einklang mit dem Evangelium und den Prinzipien der katholischen Soziallehre dazu Stellung. Unter den Themen, mit denen sich die Kommission in den 25 Jahren ihres Bestehens und mit ihren fünf Zusammensetzungen (ein Mandat dauert in der Regel fünf Jahre) auseinander gesetzt hat, waren und sind eine Reihe von Fragen zu Krieg und Frieden im Hinblick auf den Krieg gegen Kroatien (1991–1995). Während der Kriegezeit schien es wichtig zu sein, die Aussage aus dem Jahr 1991 zu betonen, welche über

Stuhl bestätigt wurde, wurde auch der Name der Kommission geändert zu: Kommission der Bischofskonferenz Kroatiens „Iustitia et pax“. Vgl. Hrvatska biskupska konferencija, Uspostavljena je Hrvatska biskupska konferencija, in: *Službene vijesti Hrvatske biskupske konferencije*, 1 (1993), Nr. 1, S. 1.

¹⁷ Vgl. Communiqué following the fall meeting of the Bishops' Conference of Yugoslavia – regarding the creation of the Justice and Peace Commission of the Bishops' Conference of Yugoslavia, in: Vlado Košić, Gordan Črpić (Hrsg.), *U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace. Komisija „Iustitia et pax“ Hrvatske biskupske konferencije 1989-2009. Izjave, priopćenja, apeli, izvještaji*, Zagreb: Komisija „Iustitia et pax“ Hrvatske biskupske konferencije-Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve HBK-Kršćanska sadašnjost, 2009, 241.

¹⁸ Vgl. Komisija BKJ „Iustitia et pax“, Priopćenje sa zasjedanja od 7.4.1989, in: *Službene vijesti Hrvatske biskupske konferencije*, 12 (1989), Nr. 2, S. 4.

Bedrohungen des Friedens auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens sprach, den Brief an den Päpstlichen Rat „Iustitia et pax“ in Rom und an die europäische Kommissionen „Iustitia et pax“ über die Lage der Katholiken und der kroatischen Bürger während des Krieges; den Appell an die Öffentlichkeit zum Frieden und zur Gerechtigkeit; den Brief an Lord Carrington, der Präsidenten der Friedenskonferenz in Den Haag, wo ihm die Frage gestellt wurde: „Wie kommt es, dass diejenigen (die Regierenden), die die Macht dieser Welt halten, nicht im Stande waren, diesen Krieg zu stoppen?“ und wo er um weitere Bemühungen gebeten wurde, Kinder, Ältere und die Zivilbevölkerung zu retten.¹⁹ Im Jahre 1995 hat die Kommission die Erklärung über die Kündigung des Mandates der UNPROFOR auf dem Gebiet von Kroatien veröffentlicht.²⁰ Die UNPROFOR war nämlich auf der Basis des Einverständnisses aller verantwortlich (?), in den besetzten Gebieten, wohin sie geschickt wurde, den Raum für ein Zusammenleben aller Menschen zu schaffen. Das war eben der Grund, weshalb sie in das Land gekommen ist. Aber die UNPROFOR hatte kein Mandat zum Einsatz von Gewalt, um noch schlimmere Gewalt abzuwehren. Im gleichen Jahr hat sich die Kommission nach der Befreiung des kroatischen Territoriums geäußert. Die Befreiung ist unter der Aktion „Sturm“ bekannt und deswegen ist der Titel der Stellungnahme des gleichen Namens. Diese Aussage hat zwei Punkte besonders hervorgehoben. Der erste Punkt besagt, dass neben der Gewissheit, dass es ein moralisches Recht auf Selbstverteidigung gebe, auch eine Pflicht bestehe, diese Verteidigung in Einklang mit moralischen Prinzipien niemals in Hass und Rache zu leisten. Im zweiten Punkt der Aussage steht, dass einzelne Personen und einige Gruppen wegen Plünderungen, Ungerechtigkeiten und Gewaltausbrüche, die nach der Aktion „Sturm“ geschahen, verurteilt wurden.²¹ Auch die Tatsache, dass man in jedem Krieg Straftaten beging, schließt die Schuld nicht aus. Die rechtmäßige Verteidigung ist mit der Straftat nicht zu vergleichen. Die Kommission hat mit der Stellungnahme aus Dezember 1995 die so über die Bemühungen der Weltgemeinschaft aussagte, das Dayton-Abkommen (Friedensförderung in Bosnia und Herzegowina) begrüßt, aber hat auch gleich auf die Mängel der Abkommen hingewiesen, die, wie die Jahre vergingen, zunehmend sichtbar wurden. Diese Mängel beziehen sich auf Gewährleistung des gerechten Friedens.²² Entsprechend hat die Kommission auch nach dem Krieg mehrmals interveniert. Im Jahr 2005 haben die Mitglieder der Kommission den Bericht mit dem Titel „Gerechtigkeit und Frieden in Kroatien und ihrer Umgebung – kroatische Perspektive“ zusammengestellt. Dieser Bericht wurde bei der Generalversammlung der europäischen Konferenz der Kommissionen „Iustitia et pax“ in Lissabon vorgestellt. Im Bericht wurde von der Arbeit der kroatischen Kommission gesprochen, von der Situation der Katholiken, d.h. der komplexen Beziehung zwischen Minderheiten und Mehrheit, die wichtig für die Friedensförderung ist, sowie von dem Gericht in Den Haag.²³ In den Jahren 2007 und 2012 hat die Kommission zwei Aussagen zu den Gerichtsurteilen des Internationalen Strafgerichtshofs in Den Haag (ICTY) veröffentlicht.²⁴

¹⁹ Vgl. Vlado Košić, Gordan Črpić (Hrsg.), *U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace*, S. 257-258; 261-263; 267-270.

²⁰ Vgl. Statement by the Justice and Peace Commission of the Croatian Bishops' Conference on the occasion of cancelling the extension of the UNPROFOR mandate in the Republic of Croatia, in: Vlado Košić, Gordan Črpić (Hrsg.), *U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace*, S. 283-284.

²¹ Vgl. Statement by the Justice and Peace Commission of the Croatian Bishops' Conference after operation "Storm", in: Vlado Košić, Gordan Črpić (Hrsg.), *U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace*, S. 285-286.

²² Vgl. Statement by the Justice and Peace Commission of the Croatian Bishops' Conference on the occasion of the Dayton peace agreement, in: Vlado Košić, Gordan Črpić (Hrsg.), *U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace*, S. 287-289.

²³ Vgl. Justice and Peace in Croatia and the surrounding area: the Croatian perspective, in: Vlado Košić, Gordan Črpić (Hrsg.), *U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace*, S. 337-344.

²⁴ Vgl. Statement by the Justice and Peace Commission of the Croatian Bishops' Conference regarding the Hague Tribunal verdict for the three accused of the crimes committed in Ovčara, in: Vlado Košić, Gordan

Sollte dieses Urteil rechtmäßig sein, wäre es notwendig die ganze Wahrheit über die Opfer wie auch über die Täter einzufordern und dann auch zu respektieren. Ein gerechtes Gerichtsurteil ist sehr wichtig für die Förderung und die Stärkung des Friedens sowie auch für allgemeine Versöhnung und Vergebung in diesem europäischen Raum. Im Jahr 2008 hat die Kommission zusammen mit den „Iustitia et pax“-Kommissionen in den Nachbarländern, d.h. der Kommission „Iustitia et pax“ der Bosnisch-herzegowinischen Bischofskonferenz und der Kommission „Pravičnost in mir“ der Slowenischen Bischofskonferenz die Aussage über das Recht auf ein Begräbnis und die Pflicht zu Pietät veröffentlicht.²⁵ Diese Aussage hob, in dem Kontext der Kriegsgräberfürsorge nach dem II. Weltkrieg, die Wichtigkeit der Wahrheit und des Gedächtnisses auf dem Weg zu Versöhnung und Vergebung hervor. Im gleichen Jahr hat die Kommission sich Gedanken gemacht über die Aussage zur Kultur des Dialogs in Bezug der Relation zur Versöhnung. Demnach wurde der Prozess der Versöhnung problemorientiert und detailliert weiter bearbeitet.²⁶

Das Franziskanische Institut für Friedenskultur

Um so gut wie möglich auf die Anforderungen der Zeit und der jeweiligen Umgebung antworten zu können, gründete der Rat der Franziskanerprovinzen Kroatiens und Bosnien und Herzegowina 1995 das Franziskanische Institut für Friedenskultur²⁷ (im weiteren Text: Institut) mit Sitz in Split. Der Zweck des Instituts liegt in erster Linie darin, die eigenen Ordensleute in ihrem Dienst der gelebten und übermittelten Friedenskultur zu unterstützen. Dies wird auf dreierlei Art und Weise erreicht: durch die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gesellschaft, durch die Beziehungen zu anderen Glaubens- und ethnischen Gemeinschaften, so wie in den Beziehungen der Menschen zu allen anderen Geschöpfen Gottes.

Die Ziele des Instituts schließen Folgendes ein: Erforschung der Ursachen der konkreten Konflikte auf ethnischer, konfessioneller und politischer Ebene; Erforschung gesellschaftlicher Strukturen und Phänomene, welche Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und das Leben der Geschöpfe Gottes gefährden. Weitere Zielsetzung ist die Förderung der Erziehung zum Frieden in Schulen, Familien und Glaubensgemeinschaften sowie auch die Förderung des ökumenischen, interreligiösen, interkulturellen und interethnischen Dialogs.

Das Institut arbeitet mit verwandten kirchlichen Institutionen (u.a. mit dem Zentrum zur Förderung der Soziallehre der Kirche, der Kroatischen Caritas, der Kommission „Iustitia et pax“, der Katholischen Theologischen Fakultät in Split, der Kroatischen Katholischen Universität) und Nichtregierungs-Organisationen zusammen (u.a. mit dem Zentrum für Frieden, Gewaltlosigkeit und Menschenrechte in Osijek und dem OSZE-Büro). Darüber hinaus wirkt es bei der Arbeit nationaler und internationaler Konferenzen und Seminare mit. Das Institut hat drei Abteilungen:

- a) Abteilung für Forschungsarbeit;

Črpić (Hrsg.), *U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace*, S. 359-361; *Presentation of the Statement „The End of the Homeland War“*, in: <http://www.ika.hr/index.php?prikaz=vijest&ID=146140> (29.10.2014).

²⁵ Vgl. Statement by the Justice and Peace Commissions of Bosna and Herzegovina, Croatia, and Slovenia regarding forgotten victims and gravesites from the Second World War and the postwar period „On the right to have a gravesite and on the duty of reverence“, in: Vlado Košić, Gordan Črpić (Hrsg.), *U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace*, S. 368-375.

²⁶ Vgl. Statement by the Justice and Peace Commission of the Croatian Bishops' Conference „The culture of dialogue and the reconciliation process“, in: Vlado Košić, Gordan Črpić (Hrsg.), *U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace*, S. 392-398.

²⁷ Dieser Abschnitt wurde nach dem Artikel Dubravka Petrović, Die Soziallehre der Kirche – konkrete Praxis in Kroatien, S. 320-326, in: Helmut Renöckl, Stjepan Balaban (Hrsg.), *Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven*, Wien-Würzburg:Echter Verlag, 2010 bearbeitet.

b) Abteilung für Erziehung und Bildung;

c) Abteilung für interreligiösen Dialog.

Das Institut ist verbunden mit der Theologischen Hochschule des Franziskanerordens in Sarajevo. Zu den Aktivitäten des Instituts, die mit den Themen Vergebung und Versöhnung verbunden sind, gehören: wissenschaftliche Forschungsprojekte und Erziehungs- und Bildungsprojekte, dann Kultur der zwischenmenschlichen und interreligiösen Beziehungen, Dialog und Frieden sowie auch die Projekte des interreligiösen Dialogs wie „Der Geist von Assisi“ und die Europäischen ökumenischen Begegnungen.

Wissenschaftliche Forschungsprojekte zu den Themen Vergebung – Versöhnung – Frieden

Im Jahr 1995 wurde das Symposium „Vergebung“ organisiert,²⁸ die erste Fachtagung zu diesem Thema in den Gebieten Ex-Jugoslawiens, die vom Krieg erfasst worden waren. Gemeinsam mit dem Zentrum für Frieden, Gewaltlosigkeit und Menschenrechte gab das Institut im Jahr 1997 eine Stellungnahme zu den Prozessen der Versöhnung heraus, in der kritisch auf einige Initiativen der internationalen Gemeinschaft, der kroatischen Regierung und einiger Nichtregierungs-Organisationen aufmerksam gemacht wurde. Die Autoren dieser Stellungnahme traten für einen Versöhnungsprozess ein, der die Grundvoraussetzungen für einen dauerhaften Frieden schafft, der aus dem Volk und den aus dem Krieg hervorgegangenen Gemeinschaften erwachsen sein muss.²⁹ Unter den Kriegsoffern war neben der Frage der Vergebung auch noch eine Frage sehr aktuell: woher das Böse in der Welt kommt, wenn Gott doch gut ist. Um diesem armen Volk, den Kriegsoffern zu helfen, wurden Vorträge für Kriegerwitwen, Kriegsversehrte und Eltern von Verschollenen und Verschleppten gehalten.

Erziehungs- und Bildungsprojekte

Zum Thema Vergebung und Versöhnung hat das Institut zahlreiche Seminare, Podiumsdiskussionen und Gesprächsrunden abgehalten, wie zum Beispiel „Ethik unter Kriegsbedingungen“ (Zagreb, Kroatien), „Die Struktur des Bösen und die Vergebung“ (Mostar, Herzegowina) oder „Friedenschaffen aus der Sicht des Opfers“ (Split, Kroatien). Besonderes Gewicht wurde auf die Frage der Versöhnung bei den Vorbereitungen für das Jubiläumsjahr 2000 gelegt. Im Jahre 1996 war das Erzbistum Split Organisator des Kroatisch-Bosnisch-Herzegowinischen Jugendtages, zu dem rund 50.000 Jugendliche kamen. Zu diesem Ereignis organisierte das Institut ein Wissensquiz und gab zur Vorbereitung auf das Quiz das Buch „Na putu mira“ (Auf dem Weg des Friedens) heraus. Dieses Buch fördert die Kultur der zwischenmenschlichen und interreligiösen Beziehungen, die Kultur des Dialogs, des Pluralismus, der Toleranz und der gewaltfreien Konfliktbeilegung und wird in allen Schulen, Pfarreien und Nichtregierungs-Organisationen eingesetzt, die sich mit der Thematik Frieden und Gewaltlosigkeit befassen. Zur Friedenskultur gehört auch die Art, wie man sich unterhält und feiert. In den Wochen um Weihnachten und Neujahr, in denen man so oft zu viele Böller und Knallfrösche abschießt, nahm das Institut das Projekt „Feiern ohne Knallerei“ auf, um dieser bösen und nicht ungefährlichen Gewohnheit ein Ende zu setzen und vor den damit verbundenen Gefahren zu warnen. Die Aktion richtete sich an die Jugend. Dazu wurden 30.000 Plakate hergestellt und Informations- und Arbeitsmaterial für Schüler in einer Auflage

²⁸ Später wurde das Buch der Tagungsband (?) unter diesem Titel veröffentlicht. Vgl. Bože Vuleta (Hrsg.), *Praštanje*, Split-Sinj: Franjevački institut za kulturu mira, 1995.

²⁹ Vgl. darüber Bože Vuleta, Katarina Kruhonja, Paths and By-Paths to Reconciliation, in: Bože Vuleta, Vice John Batarelo (Hrsg.), *Oprost i pomirenje – utopija ili izazov = Forgiveness and Reconciliation – Utopia or a Challenge? Round tables: Zagreb, 20 October 2000 & Osijek, 21 October 2000*, Zagreb-Split: Hrvatski Caritas-Franjevački institut za kulturu mira, 2001, S. 69-73.

von 60.000 Exemplaren gedruckt und an sämtlichen Schulen und Pfarrgemeinden in Kroatien und Bosnien-Herzegowina verteilt.

Projekte des interreligiösen Dialogs – „Der Geist von Assisi“ und die Europäischen ökumenischen Versammlungen

Aus Anlass des zehnjährigen Bestehens des Weltfriedensgebets in Assisi hielt das Institut 1996 Feierlichkeiten ab und zwar an drei Orten: in Sarajevo (Bosnien), Mostar (Herzegowina) und Split (Kroatien). Teilnehmer waren Vertreter der katholischen Kirche, der serbisch-orthodoxen Kirche, der islamischen Glaubensgemeinschaft, der makedonisch-orthodoxen Kirche, der baptistischen Kirche sowie Franziskanerinnen und Franziskaner aus Assisi. Die Feier bot den Rahmen zu weiteren gemeinsamen Veranstaltungen, wie zum Beispiel einer Gesprächsrunde in Sarajevo zum Thema „Die Rückkehr der Flüchtlinge – Voraussetzung für dauerhaften Frieden in Bosnien und der Herzegowina“. Im „Geist von Assisi“ richtet das Institut alljährlich in verschiedenen Städten den Weltgebetstag für den Frieden aus, insbesondere aber in vom Krieg und Kriegsschlächen betroffenen Gebieten in Kroatien (Ilok 1997, Vukovar 1998 und Split 2000) und Bosnien-Herzegowina (Bistrik in Sarajevo 1999).

Als Vorbereitung auf die zweite europäische ökumenische Versammlung in Graz (Österreich) gab das Institut in seiner Funktion als Mitherausgeber unter dem Titel „Mir u pravедnosti“ (Friede in Gerechtigkeit) das Abschlussdokument der ersten europäischen ökumenischen Versammlung in Basel in kroatischer Übersetzung heraus.

CROPAX

Eines der wichtigsten Projekte der Kroatischen Caritas ist das Projekt CROPAX. Die Kroatische Caritas und das Franziskanische Institut für Friedenskultur haben 2000 das Projekt „Croatia patiens pacificat“ (Kroatien schafft durch Leiden Frieden; abgekürzt CROPAX) in Angriff genommen, das sich mit dem komplexen und schwierigen Thema von Vergebung und Versöhnung befasst. Das Projekt dauerte drei Jahre und umfasste Versöhnungsgespräche³⁰ (2000), die internationale Podiumsdiskussion (2000: *Vergebung und Versöhnung – Utopie oder Herausforderung?*)³¹, zwei internationale Konferenzen (2001: *Vergebung und Versöhnung – Herausforderung für die Kirche und Gesellschaft*³², 2003: *Christentum und Gedächtnis*³³), sowie die Untersuchungsergebnisse der kroatischen Bevölkerung über die allgemeinen Einstellungen zu Vergebung und Versöhnung, die nach den Umfragen für das Projekt CROPAX durchgeführt wurden³⁴. Ziel des Projekts war die Umwandlung der Kriegs- und Nachkriegsleiden in die geistige Kraft des Einzelnen und der Gesellschaft, eine Reinigung des Gedächtnisses sowie der Ausbau der christlichen Kultur des Friedens in einer humaneren Gesellschaft.

³⁰ Bože Vuleta, Vice J. Batarelo (Hrsg.), *Razgovori o opraštanju = Talks on Forgiveness*, Zagreb, Split:Hrvatski Caritas, Franjevački institut za kulturu mira, 2001.

³¹ Bože Vuleta, Vice J. Batarelo (Hrsg.), *Oprost i pomirenje – utopija ili izazov = Forgiveness and Reconciliation – Utopia or a Challenge? Round tables: Zagreb, 20 October 2000 & Osijek, 21 October 2000*, Zagreb-Split:Hrvatski Caritas-Franjevački institut za kulturu mira, 2001.

³² Rebeka Anić, Ivan Milanović Litre (Hrsg.), *Forgiveness and Reconciliation – A Challenge to the Church and Society. Collection of papers from the International Conference Zagreb, 9 – 13 May 2001*, Zagreb-Split:Hrvatski Caritas-Franjevački institut za kulturu mira, 2002.

³³ Bože Vuleta, Rebeka Anić, Ivan Milanović Litre (Hrsg.), *Kršćanstvo i pamćenje. Kršćansko pamćenje i oslobodenje od zlopanćenja*, Split-ZagrebFranjevački institut za kulturu mira-Hrvatski Caritas, 2004.

³⁴ Bože Vuleta, Vice J. Batarelo (Hrsg.), *Mir u Hrvatskoj. Rezultati istraživanja = Peace in Croatia. Results of research*, Zagreb-Split:Hrvatski Caritas-Franjevački institut za kulturu mira, 2001.

Die Kommission „Iustitia et pax“ der kroatischen Dominikanerprovinz

Die Versöhnung ist eine notwendige Voraussetzung für jeden wahren Dialog, der Förderung der Menschenrechte und die Verwirklichung der echten Demokratie. Dieser Tatsache bewusst und mit der Aufgabe, unter theologischen und pastoralen Aspekten die zahlreichen Probleme in Bezug auf Gerechtigkeit, Frieden und Demokratie im In- und Ausland studieren und vertiefen zu können, hat die Kommission „Iustitia et pax“ der kroatischen Dominikanerprovinz von Jahr 1996 bis 1998 drei internationale Symposien über Versöhnung und Vergebung veranstaltet. In den Symposien wurde über Dimensionen, Voraussetzungen und konkrete Bemühungen des Versöhnungsprozesses gesprochen. Als wünschenswert haben die drei Treffen den Dialog als die Tür der Versöhnung, und die eigene Sündhaftigkeit und als Schlüssel zu dieser Tür gekennzeichnet.³⁵

Zum Schluss

Der Zugang zum Thema des Friedens und der Versöhnung ist von der Katholischen Kirche in Kroatien mit einer Reihe von wichtigen Bemühungen und Realisierungen markiert worden. Verschiedene kirchliche Einrichtungen und Initiativen in Kroatien haben sich ohne Bedenken für die christlichen Werte Versöhnung, Vergebung und Frieden entschieden sowie für einen dauernden und andauernden Dialog. Der Aufruf zum Frieden und Dialog wurde nie unterbrochen, vielmehr rief die Kirche bevor, während und nach dem Kriege zum Frieden und zum Dialog auf. Am meisten war sie selbst die Initiatorin des Aufrufs. Der Prozess der Versöhnung und des nachhaltigen Friedens sollte Realität in den Gesellschaften sein, welche einen garstigen und schlimmen Krieg und dessen Kriegsende erlebt hatten. Dazu ist es besonders wichtig die Vergebung in diesen Prozess einzuschließen. Im Christentum kann nicht von der Versöhnung die Rede sein, ohne die Vergebung vor Augen zu haben. Die Vergebung ist die Voraussetzung für die Versöhnung. Zum Prozess der Versöhnung gehören beide – das Opfer und der Täter. Es wäre nötig, dem Täter bewusst zu machen, dass er die böse Tat begangen hat, sowie auch dass er um Vergebung bitten sollte. In Bezug auf das vorher Gesagte, ist es wichtig, das Opfer von dem Täter zu unterscheiden, d.h. dem Opfer den Status eines Opfers zu zuerkennen. Das Opfer ist eine Säule im Versöhnungsprozess. Wenn dem Opfer kein Status eines Opfers gegeben ist und keine Zeit zum Trauern gestattet ist, ohne die Kosten für die Ungerechtigkeit und die böse Tat zu bestreiten, ist von dem Opfer nicht zu erwarten, dass es ein Stützelement der Versöhnung wird. Wenn dem Opfer kein Status eines Opfers gegeben wird, sondern eine Atmosphäre des Ausgleiches von dem Opfer und dem Täter geschaffen wird oder sogar die Rollen vertauscht werden (von einigen politischen Strömungen im Inland und Ausland), dann kommt es zu einer rechtlichen und moralischen Unsicherheit. Das Opfer würde damit noch mehr belastet, und dem Täter würde eine falsche Botschaft hinsichtlich seiner Verantwortung für die böse Tat gesendet. Viele Opfer des Kriegs zur Heimatsverteidigung haben diese Erfahrung durchgemacht.

Neben der Vergebung einer der wichtigsten Aspekte der Versöhnung ist die Zeit, weil ohne Zeit, Vertrauen, Bereuen und Vergebung Versöhnung undenkbar ist. Diese Zeit ist notwendig, wenn wieder zwischenmenschliche und vertrauensvolle Beziehung zwischen dem Opfer und dem Täter geschaffen werden sollen. Solche Prozesse können von langer Dauer sein, zum Beispiel das Gespräch über die Versöhnung und die Vergebung zwischen der Katholischen Kirche in Deutschland und der Katholischen Kirche in Polen hat erst 20 Jahre nach dem II. Weltkrieg begonnen. Daneben ist es wichtig, in diesem Prozess die komplette Wahrheit zu erfahren und nicht auf Teiltatsachen zu insistieren und mit ihnen weiter zu manipulieren. Die

³⁵ Darüber mehr vgl. Marijan Biškup, *Ljudska prava. Povijesno-teološki osvrt*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2010, S. 91; *Završio niz predavanja o pomirenju u Splitu*, in: <http://www.ika.hr/index.php?prikaz=vijest&ID=12112> (17.8.2014).

Katholische Kirche war und ist sich noch immer dessen bewusst. Aus diesem Grund hat sie von Anfang an die Katholiken und die Orthodoxen aufgerufen, eine gemeinsame, christliche Einstellung gegenüber dem Opfer und der Schuld, zur Straftat, zur Sünde und zur Versöhnung einzunehmen. Aber es muss gesagt werden, dass in der heutigen Zeit über das Thema der Versöhnung und Vergebung zu wenig diskutiert wird, und solche Themen in die Gesellschaft selten implementiert und dortbesprochen werden. Einer der Gründe liegt in der Tatsache der aufgezwungenen Vergebung ohne Kriterien, das von den politischen Behörden im Jahr 1996 durch das Amnestiegesetz auferlegt wurde, und mit dem die Straftäter während der Aggression gegen Kroatien amnestiert wurden. Solch Oiktroy der Vergebung, ohne die Gefühle der Opfer zu berücksichtigen und ohne den Respekt für die benötigte Zeit zu zeigen, der nötig ist, um die Wunden zu heilen, resultierte in der Abwesenheit entsprechender Gespräche in der Alltagsgesellschaft. Alltagsgespräche über Vergebung und Versöhnung erfahren oft sogar einen Verlust ihrer wahren Bedeutung. Obwohl die Katholische Kirche, d.h. die Bischöfe und einzelne kirchliche Einrichtungen, aber auch viele anonyme Individuen und die gläubigen Pfarrgruppen ohne Zweifel den Frieden, die Versöhnung und das Zusammenleben in Kroatien gefördert haben und es noch immer fördern, ist sogar auf der lokalen Pfarrebene sehr selten die Rede von der Vergebung und Versöhnung zu hören. Aus diesem Grund sollte sich die Katholische Kirche der ursprünglichen, christlichen Bedeutung von Vergebung und Versöhnung zuwenden. Es geht darum, einen Rahmen zu schaffen, der nicht beschuldigt sondern akzeptiert, trotz dem Bösen. Mit anderen Worten, tatsächlich erkennt man den Christen in der Nachfolge Christi. Er hat die Kriterien gesetzt, indem Er sagte, dass man Feinde lieben müsste und den Hassern Gutes tun sollte (Lk 6, 27). In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, über die Pastoralssituation in Kroatien zu sprechen. Nach der Volkszählung im Jahr 2011 hat Kroatien etwa 86% der Katholiken, und nur ein 1/5 davon sind aktive Gläubige. Von dieser Zahl können wir sicher sagen, dass es nur wenige Menschen gibt, die bereit sind, den Ruf Jesu zur Vergebung und Versöhnung zu akzeptieren. Genau sie sind die Hefe des Friedens. Es ist daher wichtig, geduldig und beharrlich Voraussetzungen zur Versöhnung zu schaffen. Obwohl wir die Früchte dieser Arbeit nicht persönlich erleben werden (?), müssen wir an sie glauben.

Literatur

- Anić, Rebeka, Milanović Litre, Ivan (Hrsg.), *Forgiveness and Reconciliation – A Challenge to the Church and Society*. Collection of papers from the International Conference Zagreb, 9 – 13 May 2001, Zagreb-Split:Hrvatski Caritas-Franjevački institut za kulturu mira, 2002.
- Biškop, Marijan, *Ljudska prava*. Povijesno-teološki osvrt, Zagreb:Kršćanska sadašnjost, 2010.
- Bobaš, Mirko, *Susret u službi mira*. Ekumenski susret patrijarha Pavla i kardinala Kuharića, in: *Glas Koncila*, 19. Mai 1991, Nr. 20, S. 1.3.7.
- Depolo, Luka, *Svijet će saznati za hrvatski križ*. Blagoslov karmelskog samostana Majke Božje Remetske, in: *Glas Koncila*, 25. August 1991, Nr. 34, S. 11.
- Hrvatska biskupska konferencija, *Uspostavljena je Hrvatska biskupska konferencija*, in: *Službene vijesti Hrvatske biskupske konferencije*, 1 (1993), Nr. 1, S. 1.
- Hrvatski biskupi, *Građanski mir, a ne građanski rat*. Poruka biskupa „hrvatskoga jezičnog područja“, in: *Glas Koncila*, 21. April 1991, Nr. 16, S.1.3.
- Hrvatski biskupi, *Opasnost nasilnog nametanja komunističke diktature*. Pismo svim biskupima na svijetu, in: *Glas Koncila*, 24. März 1991, Nr. 12, S. 3.
- Hrvatski biskupi, „Zaklinjemo napadače da odmah odlože oružje“. Apel javnosti, in: *Glas Koncila*, 11. August 1991, Nr. 32, S. 1.
- Johannes Paul II., *Ansprache an das Diplomatische Korps* (13. Januar 2003), im Internet http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/january/documents/hf_jp-

- [ii spe 20030113 diplomatic-corps_ge.html](#) (18.08.2014).
- Johannes Paul II., Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2000, im Internet http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_ge.html (18.08.2014).
- Johannes Paul II., Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2002, im Internet http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace_ge.html (18.08.2014).
- Johannes Paul II., Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2004, im Internet http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace_ge.html (18.08.2014).
- Komisija BKJ "Iustitia et pax", Priopćenje sa zasjedanja od 7.4.1989, in: Službene vijesti Hrvatske biskupske konferencije, 12 (1989), Nr. 2, S. 4.
- Komisija „Iustitia et pax“ BKJ, Za miran dogovor među narodima. Izjava, in: Glas Koncila, 3. Februar 1991, Nr. 5, S. 3.
- Vlado Košić, Gordan Črpić (Hrsg.), U službi pravde i mira. For the sake of Justice and Peace. Komisija "Iustitia et pax" Hrvatske biskupske konferencije 1989-2009. Izjave, prioćenja, apeli, izvještaji, Zagreb:Komisija "Iustitia et pax" Hrvatske biskupske konferencije-Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve HBK-Kršćanska sadašnjost, 2009.
- Kuharić, Franjo Kardinal, Mir je djelo pravde. Poruke, propovijedi i apeli 1988-1994, Zagreb: Glas Koncila, 1995.
- Kuharić, Franjo Kardinal, „Molimo da se odustane od svakog nasilja“. Poruka, in: Glas Koncila, 12. Mai 1991, Nr. 19, S. 1.
- Kuharić, Franjo Kardinal, Poziv na molitvu za domovinu. Povodom zbivanja u Baniji i Kninu, in: Glas Koncila, 7. Oktober 1990, Nr. 40, S. 1
- Kuharić, Franjo Kardinal, Proglas, in: Glas Koncila, 11. August 1991, Nr. 32, S. 2.
- Kuharić, Franjo Kardinal, Petkom u 15 sati zvona pozivaju na molitvu. Poziv zagrebačkog nadbiskupa, in: Glas Koncila, 13. Oktober 1991, Nr. 41, S. 4.
- Kuharić, Franjo Kardinal, Za mirni i poštenu dogovor. Zasjedao Poslovni odbor BKJ, in: Glas Koncila, 24. März 1991, Nr. 12, S. 1.6.
- Kuharić, Franjo Kardinal, 7. lipnja misa za mir. Poziv kardinala na molitvu za obraćenje i mir, in: Glas Koncila, 2. Juni 1991, Nr. 22, S. 4.
- Kužina, Neno, Eksplozivom na sv. Antu, in: Glas Koncila, 24. März 1991, Nr. 12, S. 1.
- Miklenić, Ivan, „Učvrsti nas na putu mira, pomirenja i zajedništva“. Prvi ekumensko-dijaloški molitveni susret za mir u Hrvatskoj, in: Glas Koncila, 2. Februar 1992, Nr. 5, S. 1.6.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien:Herder Verlag, 2006.
- Petrović, Dubravka, Die Soziallehre der Kirche – konkrete Praxis in Kroatien, in: Helmut Renöckl, Stjepan Baloban (Hrsg.), Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven, Wien-Würzburg:Echter Verlag, 2010, S. 320-326.
- Petrović Štefanac, Dubravka, Der Einfluss der Katholischen Kirche Kroateins auf die soziale Situation des Landes nach dem Wende im Jahr 1990 bis 2005, Graz 2006 (der unveröffentlichte Teil der Dissertation).
- Presentation of the Statement „The End of the Homeland War“*, in: <http://www.ika.hr/index.php?prikaz=vijest&ID=146140> (29.10.2014).
- Škvorčević, Antun, Susret za mir u Bosni i Hercegovini. Interkonfesionalni susret vjerskih poglavara iz bivše Jugoslavije kod Berna, in: Glas Koncila, 6. Dezember 1992, Nr. 49, S. 1.3.4.6.

- Vuleta, Bože (Hrsg.), Praštanje, Split-Sinj: Franjevački institut za kulturu mira, 1995.
- Vuleta, Bože, Anić, Rebeka, Milanović Litre, Ivan (Hrsg.), Kršćanstvo i pamćenje. Kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja, Split-Zagreb: Franjevački institut za kulturu mira- Hrvatski Caritas, 2004.
- Vuleta, Bože, Batarelo, Vice J. (Hrsg.), Mir u Hrvatskoj. Rezultati istraživanja = Peace in Croatia. Results of research, Zagreb-Split: Hrvatski Caritas-Franjevački institut za kulturu mira, 2001.
- Vuleta, Bože, Batarelo, Vice J. (Hrsg.), Razgovori o opraštanju = Talks on Forgiveness, Zagreb-Split: Hrvatski Caritas-Franjevački institut za kulturu mira, 2001.
- Vuleta, Bože, Kruhonja, Katarina, Paths and By-Paths to Reconciliation, in: Bože Vuleta, Vice John Batarelo (Hrsg.), Oprost i pomirenje – utopija ili izazov = Forgiveness and Reconciliation – Utopia or a Challenge? Round tables: Zagreb, 20 October 2000 & Osijek, 21 October 2000, Zagreb- Split: Hrvatski Caritas-Franjevački institut za kulturu mira, 2001, S. 69-73.
- Završio niz predavanja o pomirenju u Splitu*, in:
<http://www.ika.hr/index.php?prikaz=vijest&ID=12112> (17.8.2014).
- II. Vatikanisches Konzil, Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute "Gaudium et spes", im Internet
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (19.08.2014).